



من روائع الشعر الفارسى الصوفى

منظومة "مصيبت نامه"

أو كتاب " الألم "

المجلد الأول

تأليف: فريد الدين العطار

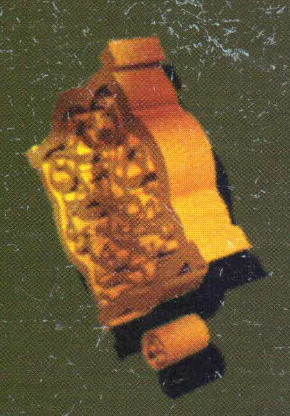
ترجمة ودراسة: محمد محمد يونس

776

المشروع القومى للترجمة







هذا الكتاب ترجمة كاملة لمنظومة "مصيبت نامه" أو "كتاب الألم"، ودراسة وافية لها ولمبدعها الشاعر الصوفى الكبير "فريد الدين العطار" (ت ٦١٨ هـ)، الذى نظمها فيما يزيد على ثمانية آلاف بيت شعرى فى قالب "المثنوى" وعلى بحر "المتقارب" وفيها يقوم السالك الصوفى مصاحبًا شيخه بسفر فى الآفاق وفى نفسه صوب "الحقيقة" فيما يُعرف فى هذا السفر "بالطريقة" بعد تزود السالك بزاد من "الشريعة" وهذا السفر يبدأ من أعلى إلى أسفل. يلتقى السالك فى مقالات المنظومة الأربعين بأربعين كائنا تمثل أربعين مقاما صوفيا.

وهذه الكائنات بعضها روحانى وبعضها من عالم الأفلاك وعالم العناصر الأربعة وعالم الطبائع وعالم الماديات وعالم الأنبياء، إلى أن يصل إلى "محمد صلى الله عليه وسلم فيرشده إلى منازل خمس نفسية فى داخله، عليه أن يقطعها وهى "الحس" و "الخيال" و"العقل" و "القلب" إلى أن يصل إلى بحر "الروح" الذى هو بحر "الحقيقة" فيغوص فيه رمزًا لوصوله إلى مرحلة "الفناء والبقاء" التى يهدف إلى الوصول إليها كل سالك صوفى.

ويحرص "العطار" على أن يختم كل مقالة من المقالات الأربعين بحكايات قصيرة تعبر عن فكره الصوفى والدينى. وترجع قيمة هذه المنظومة إلى أنها الصورة المقابلة والمكملة لعلمه الشهير "منطق الطير" الذى يُعد سفرا يبدأ من أسفل إلى أعلى - خلافا لعملنا هذا -، إشارة من "العطار" إلى أن السلوك الصوفى صوب "الحقيقة" لا يُحد بزمان معين ولا ينطلق من مكان محدد.

الغلاف/ نسرين كشك

المشروع القومى للترجمة

من روائع الشعر الفارسى الصوفى

منظومة « مصيبت نامه »

أو كتاب « الألم »

المجلد الأول

تأليف : فريد الدين العطار

ترجمة ودراسة : محمد محمد يونس



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٧٧٦
- منظومة «مصيبت نامه » أو كتاب « الألم » - (المجلد الأول)
- فريد الدين العطار
- محمد محمد يونس
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة منظومة

« مصيبت نامه »

للشاعر الفارسى الكبير فريد الدين العطار

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira. Cairo.

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

فهرس الكتاب (المجلد الأول)

الصفحة

مقدمة المترجم

يتناول هذا الكتاب بالدراسة التحليلية النقدية والترجمة منظومة "مصيبت نامه" للشاعر الفارسي الكبير " فريد الدين العطار النيسابوري" الذي ولد في حدود سنة ٥٤٠ هـ ، واستشهد - على أصح الأقوال - على أيدي المغول سنة ٦١٨هـ . وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين : القسم الأول : دراسة المنظومة، القسم الثاني : ترجمة المنظومة كلها.

ويحاول قسم الدراسة للمنظومة - كما يصنع أي عمل صوفي آخر - إثبات أن الطريق الصوفي صوب الحقيقة ينبغي أن ينبع أساسًا من الشريعة ، ولهذا تزود سالكها بأسس الشريعة قبل سيره التكاملي صوب الحق - سبحانه - للفناء فيه والبقاء به بغرض نيل المعرفة وإدراك عِلة الوجود وكُنهه .

ولقد تطور مفهوم التصوف مع بداية القرن الثالث الهجري من الزهد الذي كان سمة كثير من المسلمين الذين تجردوا من العلائق الدنيوية، وروضوا أنفسهم وهذبوها وحاربوا رغباتها ؛ فصار للتصوف في هذا القرن وما تلاه من قرون معنى خاص يُعرف بأنه رياضة روحية

تهدف إلى الوصول إلى الله لنيل المعرفة والوصول إلى علة الوجود وكنهه . ولقد أطلق الصوفية على عملية الوصول إلى الله هذه اسم المعراج الصوفى - تيمنًا بالمعراج النبوى الشريف ، والذى وصل بواسطته سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى مرحلة قاب قوسين ، وتكشفت له الأسرار الغيبية - وشبهوه برحلة أو بسفر يقطع السالك فيه الطريق إلى الله للتزود بالمعرفة الإلهية ، وفى هذا الطريق يجتاز السالك مراحل ودرجات تتخلى فيها النفس عن صفاتها الذميمة وتتحلى بصفات أخرى حميدة. يطلق المتصوفة على هذه الدرجات والمراحل اسم "مقامات" وعلى ما يتعرض له السالك فى أثنائها من أحداث نفسية اسم "أحوال" ، ويظل السالك يرقى سلم التطهر درجة درجة حتى يصل إلى ما قدر له من درجات القرب من الله سبحانه .

ويعد المتصوفة هذا المعراج الصوفى سيرًا نفسيا يتم داخل القلب لا العقل - على النقيض من الفلاسفة - فى فترة محددة يعتكف فيها المتصوف فترة - تقدر بأربعين يومًا - ويقوم بتجربته القلبية التى يستغرق فيها فى اللاشعور فترة سفر سالكه .

وهذا السَّفَر أو السلوك صوب الحقيقة هو ما اصطُلح على تسميته "بالطريقة" . ومنذ أن قام الرسول ﷺ بمعراجه التهبَ خيالُ شعراء التصوف - بصفة خاصة - حتى شغلت الطريقة "- أى طريق الوصول إلى الحضرة - بال شعراء الصوفية ، وكانت مرتعًا خصبًا لخيالهم ينسجون أسفارهم ومعارجهم الصوفية على غرار معراج الرسول ﷺ ،

وإن اتخذت عندهم طابعًا صوفيًا بحتًا ، وكان من بينهم شاعرُ منظومتنا " فريد الدين العطار " ، الذى حاول التعبير عنها من خلال فنه الشعرى. واشتهرت عنه – فى هذا الصدد – رائعته الذائعة الصيت والشهرة منظومة " منطق الطير " ذات الأسلوب الرمزى الشائق الجذاب، وهى رحلة يقطع فيها ثلاثون طائرًا الطريق صوب السِّيمُرْغ (رمز فارسى يرمز إلى الحق سبحانه) للفناء فيه والبقاء به .

وهى رحلة صعود من أسفل إلى أعلى ، بينما منظومتنا " مصيبت نامه " يبدأ السلوك فيها من أعلى إلى أسفل، إشارة من " العطار" إلى أن السلوك الصوفى لا يحد بمكان محدد أو زمان معين .

ويرجع سبب اختيارى لمنظومة " مصيبت نامه" موضوعًا للبحث والترجمة إلى مايلى :

لقد أثارنى ألا يشتهر لهذا الشاعر الفذ سوى منظومة واحدة ، وهو الشاعر الكبير الذى يحتل مكانة جديرة فى مقدمة شعراء التصوف عامة والفرس خاصة ، وله أعمال أخرى عديدة تحتوى على آلاف الأبيات ، بعد أن نبهنى إليه ما كتبه المرحوم الدكتور "عبد الوهاب عزام" عن العطار فى كتاب له عنه :" فلما وقعت فى بحر هذا الشاعر راعنى لجه ، وهالنى موجه ، فجهدت حتى رجعت إلى الساحل ، وقنعت بأن أصف سعة الماء واضطرابه ، وتتابع أمواجه ، وعراكها الدائم ، ومايقذف الموج حينًا من جواهره أو حيوانه ، لم أستطع ركوب أثباجه إلى مجاهله ،

ولا الغوص فى لجه إلى قاعه . ولكننى لم أصف إلا ماشهدت ، ولم أقل إلا ما تحققت " . وشد انتباهى دعوة منه للدارسين إلى الاهتمام بهذا الشاعر الفحل ، وتناول جميع أعماله عملاً عملاً على حدة بالدراسة والتنقيب حتى يتسنى الوقوف على كل الجوانب الفكرية لهذا الشاعر الكبير .

كل هذه الأمور اعتملت فى داخلى فأحسستُ برغبة تدفعنى إلى الاستجابة لدعوة المرحوم الدكتور " عزام " للخوض فى بحر هذا الشاعر العظيم وسبرغوره.

وهيكل المنظومة - كما فى مقالاتها الأربعين - يصور سالكًا بصحبة شيخه يقوم بسفر آفاقى ونفسى يقابل فيه أربعين كائنًا تُمثل أربعين مظهرًا يطلق " العطار" عليها اسم " مقامات" - وذلك توسعة منه لمفهوم المقام - وتعد مراحل ودرجات يجتازها السالك للوصول إلى الحق سبحانه . بعض هذه الكائنات روحانى مثل الملائكة والعرش والكرسى واللوح والقلم ، وبعضها من عالم الأفلاك كالسماء والشمس والقمر ، وبعضها من عالم العناصر الأربعة ، وبعضها من عالم الطبائع والماديات كالبحر والجبل والنبات والحيوان ، وبعضها من عالم الأنبياء كآدم ونوح وإبراهيم وموسى وداود وعيسى، إلى أن يصل إلى محمد ﷺ فيرشده إلى منازل خمسة نفسية فيه عليه أن يقطعها فى نفسه، وهى على ترتيبها : الحس والخيال والعقل والقلب والروح . وفى الروح يغوص السالك فى بحرها الذى هو بحر الحقيقة رمزًا لفنائه وبقائه . ويواكب كل مقالة

من هذه المقالات الأربعين عددٌ من الحكايات تحت مسمى الحكاية والتمثيل تتفاوت فى الطول والقصر والعدد ، وتعد حكايات تطبيقية على الفكر الصوفى الذى أثاره الشاعر فى كل مقالة .

ويتبع "العطار" فى لقاء السالك بهذه الكائنات منهجًا واحدًا ، يقابل السالك كل كائن على حدة ويمدحه بما فيه طالبًا منه إرشاده إلى الطريق الصحيح للوصول إلى الحقيقة ، فيعتذر الكائن بأنه مثله حائرٌ طالبُ سرٍّ راغبٌ فى الوصول ، فيعود السالك إلى شيخه المرشد شاكيًا فيخبره الشيخ بالمظهر الذى يمثله هذا الكائن ، ويحثه على مواصلة السير والسلوك . وهكذا يفعل السالك مع الكائنات كافة عدا سيدنا " محمدًا " ﷺ الذى يستجيب لتشفعه ويرشده إلى قطع المنازل النفسية الخمسة ، وعدا " الروح " أيضًا التى يغوص فى بحرها رمزًا لفنائه وبقائه. وتنتهى المنظومة – بصورتها الحالية التى هى عليها الآن – بفناء السالك ، وإن كان لى رأى آخر فى نهايتها فسيأتى ذكرهُ فى موضعه من هذا الكتاب .

محمد محمد يونس

القسم الأول

دراسة المنظومة

الباب الأول

حول المنظومة

مدخل

جاء فى مصيبت نامه " مايلى :

" شعر المدح والهزل ليس بشىء ، فما أفضل شعر الحكمة الذى ليس فيه التواء " [1].

وجاء :

" الحكمة فقط ممدوحى وإلى الأبد ، وفى أعماقى هذا القصد فقط " [2] .

يفهم من البيتين السابقين أن شاعرنا " العطار" لم يمدح حاكمًا قط !! وهذه حقيقة ، ولم تكن له اتجاهات سياسية أو مشاركة فعلية فى أحداثها .. وقد دار جلُّ شعره - إن لم يكن كله - حول غرض واحد هو غرض " التصوف" برع فيه وأبدع حتى صار فى مقدمة شعراء الفرس .

(١) فريد الدين العطار : منظومة مصيبت نامه . تحقيق دكتر نورانى وصال ص٥٠ تهران ١٣٣٨ . والبيت هو:

شعر مدح وهزل گفتن هيچ نيست   شعر حكمت به كه دروى بيچ نيست

(٢) السابق ص ٤٧ والبيت :

تا ابد ممدوح من حكمت بس است   در سرجان من اين همت بس است

وفى ضوء ذلك فلا يبدو أن هناك ضرورة لدراسة ظروف عصره سياسيا واجتماعيا وثقافيا ، ولكن دراسة هذه الظروف أو الأوضاع ليست مشروطة دائمًا بأن يكون الشاعرُ قد مدح حاكمًا أو شارك فى أحداث مجتمعه السياسية حتى يكون لها تأثيرُها فى شعره ، وهذا هو ما يسمى بالتأثير المباشر فربّ شاعر قد نأى بجانبه وأعرض عن مثل هذه الأشياء ، ومع ذلك كان لها تأثيرها فيه وفى إنتاجه ؛ إذ توجّهه – ربما دون وعى منه – وجهة معينة ، وتصبغ إنتاجه بصبغة معينة ومحددة..أليس لها بذلك تأثير عليه وإن كان تأثيراً غير مباشر ؟...

ومن ثمّ فضلنا هنا أن نعرض عن دراسة عصر الشاعر ، فإن تأثير العصر على الشاعر ومنظومته لم يكن مؤثراً بالشكل الذى يدفعنا إلى تجنبه والإعراض عنه إكتفاء بدراسة المنظومة وترجمتها إلى العربية .

الفصل الأول

مؤلف المنظومة

أولاً : تعريف بمؤلفها اسمه ولقبه وتخلصه وكنيته ونسبه :

جاء في مصيبت نامه ":

" ذاك الذى قال به ذلك الصوفى ، ختمه على محمد والسلام ".

" اسمى محمد ، ولقد ختمت هذه الطريقة أيضًا مثل محمد أيها العزيز "[1].

وجاء فى " أسرار نامه " هذا البيت الذى يجرى الحديثُ فيه على لسان والد " العطار" :

" هكذا قال ذلك المحسن فى آخر أنفاسه : إلهى احفظْ محمدًا " [2].

(١) مصيبت نامه ص ٣٦٧ والبيتان :

آنچـه آنراصــو فى آن گـويـد بنام — ختم شـد آن بـر محمـد والســلام

مـن محمـد نامـم واين شيــوه نيز — ختم كـردم چـون محمد اى عزيـز

(٢) العطار : اسرار نامه . تصحيح سيد صادق كوهرين ص ١٩٣ بيت ٣٣٨٧ تهران ١٣٣٨ ش . والبيت

بآخر دم چنيــن گفـت آن نكوكــار — خداونـدا محمـدرا نكــودار

وجـاء فـى " مـصـيـبـت نامــه " فى أول بيت تحت عنـوان " در حــق خويش كويد ":

" يا فريـد مـا هـذا الاضطـراب منك فـى الـروح ، فَصِـحْ

بمائة لسان : " هل من مزيد ؟ " (١)

كما جاء فى آخر الصفحة فى القطعة نفسها :

" يعلم الله لو كان للكلام مثيل أو للعطار مثيل ".

"هو فى الشعر أعجوبة الآفاق ، وهو خاتم الشعراء على الإطلاق " (٢).

ويقول فى آخر بيت من القطعة السابقة :

" ليس لِنافِجَة الأسـرار من عـبـيـر ، طالما أن العطار لا يكون لهـا معيناً "(٣).

(١) مصيبت نامه ص ٣٦٤ . والبيت :

اينچـه شورست ازتودرجان اى فريـد	نعره زن ازصـد زفـان هل مـن مزيد

(٢) السابق والصفحة نفسها . والبيتان :

يعلـم اللـه كرسخـن كفتـار را	بـود مثلـى يابـــود عطـــار را
درسخن اعجوبـه آفاق اوســت	خاتـم الشعـرا على الاطـلاق اوســت

(٣) السابق ص ٣٦٦ . والبيت :

نـافة أســرار نبـود مشكــبار	تاكــه عطارش نبـاشد دست يـار

يُفهمُ من الأبيات أن اسمَ شاعرنا " محمد" - وهو فى ذلك سمى النبى محمد ﷺ كما جاء فى البيت الأول - **ولقبه "فريد" وتخلصه الشعرى**[1] إما فريد " التى هى مختصر "فريد الدين" وإما " العطار " نسبة إلى عمله وحرفته ، ويسلم " سعيد نفيسى " بأن لقب "العطار" هو فريد الدين كما جاء فى أشعاره حين تخلصه الشعرى ، بيد أنه يقول : " وكان يتخلص فى بدء حياته بالعطار وفى شبابه ومثنوياته بفريد " [2] ، وهذا خطأ وقع فيه " نفيسى" بدليل أن العطار - كما جاء فى الأبيات السابقة - تخلص بالاثنين معًا فى "مصيبت نامه" وفى قطعة واحدة .

ولم يوجد اختلاف حول اسم الشاعر ولقبه وتخلصه بين كتاب التذاكر قديمًا والباحثين حديثًا ، بل انحصر الخلاف فقط فى كنيته ، ولهم فى ذلك - على ما يبدو - مآرب ، فهناك من يكنيه بـ " أبى حامد " - وهى أرجح الكنى - خاصة وأن " محمد العوفى " صاحب " لباب الألباب " والمعاصر " للعطار" كنَّاه بذلك فى هذا الكتاب الذى ألفه أثناء حياة "العطار" ؛ فقال :" الأجل فريد الدين افتخار الأفاضل أبو حامد أبو بكر عطار نيشابورى " [3] ، ومعنى عبارة العوفى "هذه هو" فريد

(١) التخلص فى الفارسية هو أن يتخذ الشاعرُ لنفسه اسمًا أو لقبًا يذكره فى نهاية قصائده أو غزلياته أو أثناء مثنوياته كى لا يُنسب شعره إلى غيره .

(٢) سعيد نفيسى : جستجود راحوال وآثار فريد الدين عطار نيشابور ص يه تهران ١٣٢٠ هـ .ش.

(٣) محمد العوفى :النصف الثانى من كتاب لباب الألباب تصحيح ادوارد براون انكليسى . ص٣٣٧ . ط بريل فى ليدن

الدين أبو حامد بن أبى بكر العطار النيسابورى "، وذلك لأن الفرس يحذفون كلمة "ابن" بين الأسماء اكتفاءً بالإضافة بينهما تسمى " إضافة ابنية" ، ولهذا لم ينتبه " ميرشير على خان " فى تذكرته " مرآة الخيال" لهذه الحقيقة - كما يقول سعيد نفيسى [١] - فقال إن العطار كنيتين هما أبو حامد وأبو بكر.

ويرجح "القيسى" سبب كنية "العطار" بأبى حامد اقتداءً بأبى حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى (ت٥٠٥ هـ) ويرجع سبب ذلك إلى ولع "العطار" بالمتصوفة منذ الصغر ؛ إذ كان جماعًا لأخبارهم وأقوالهم [٢] . ومن الممكن أن نتفق مع " القيسى " فى ذلك إذا علمنا أن "العطار" تربى فى المدرسة النظامية التى كانت تدرس فيها كتب "الإمام الغزالى" الذى يدرس فيها أيضًا. ولا ريب أن "العطار" قد تشبع بأفكار "الغزالى" من خلال كتبه التى كانت تدرس له فى المدرسة النظامية ، ويؤكد ذلك أن " العطار " قد تأثر فى كتابه "منطق الطير"- كما أثبت الدكتور بديع محمد جمعة [٣] - بما كتبه " الإمام الغزالى" فى " رسالة الطير" ناهيك عن اشتراك الاثنين فى حب التصوف والهجوم على الفلسفة والفلاسفة .

(١) سعيد نفيسى : جستجو .. ص يز .

(٢) د. ناجى القيسى ص ٣٥ .

(٣) د. بديع محمد جمعة : منطق الطير ، القاهرة ١٩٧٥م ، الطبعة الأولى ص ٣٧ وما بعدها .

ويكنيه البعض بـ" أبى طالب" ، وهى أشهر كنية بعد "أبى حامد" وقد لا نوافق عليها؛ ففيها رائحة التشيع ، وبخاصة أنه قد وجُد - فيما تلا ذلك من قرون - من رغب فى أن يثبت تشيع "العطار" فى أخريات حياته ، وأنه ادعى التسنن تقية ، فنسب إليه منظومات مليئة بمدح أئمة الشيعة والمغالاة فيها - كما سيأتى فى حينه - فلا مانع من أن يكنى بـ" أبى طالب" والد سيدنا "علىٌّ" كرم الله وجهه ، وانساق وراء ذلك بعض كتاب التذاكر والباحثين عن قصد أو غير قصد . وكناه حاجى خليفة بـ "أبى عبد الله" [١] ، وهذا ضعيف لأن حاجى خليفة غير ثقة وتؤخذ أقواله بحذر .

أما نسبه : فإنه ينسب - فى الغالب - إلى بلدة " نيسابور" حيث ولد ومات ؛ فيقال " العطار النيسابورى" ، وأحيانًا ينسب إلى قرية "كدكن" إحدى توابع نيسابورى - التى يقول البعض إنه قد ولد فيها - فيقال "العطار الكدكنى النيسابورى".

والبعض ينسبه - خطأ - إلى "همدان" ؛ فيقال " العطار" الهمدانى ، وهذا خلط من "حاجى خليفة" بين العطار النيسابورى وعطار آخر كما أثبت سعيد نفيسى[٢]- هو العطار الهمدانى ت ٥٦٩ هـ . ولعل السبب فى هذا الخلط يرجع إلى كلمة "عطار" المصاحبة لهما .

(١) حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ح ٢ ص ١٥٠٦ استانبول ١٩٤٣م.

(٢) نفيسى جستجو ...ص ها .

وأميل إلى أن اسم "العطار " بالكامل كما جاء فى "آتشكده" [1] هو : "فريد الدين أبو حامد محمد بن أبى بكر إبراهيم بن أبى يعقوب إسحق ابن إبراهيم العطار الكدكنى النيسابورى ".

ثانياً : تحقيق تاريخى حول مولده ووفاته :

اختلف مؤلفو التذاكر - قديماً - اختلافًا بّينًا فيما يتصل بتحديد تاريخ مولد "العطار" وتاريخ وفاته ، وذهب كل منهم فى تأييد رأيه كل مذهب ، ولكن حججهم لا تعد أدلة علمية بأية حال بل تعتمد على خرافة تنوقلت فيما بينهم بنصها - ستأتى الإشارة إليها فى موضعها -

ولقد حاول كثير من الباحثين المحدثين تحديد تاريخ لمولد "العطار" وتاريخ لوفاته على أساس اتباع منهج علمى فى الاستدلال ، وكانت النتيجة أن اتسعت شقة الخلاف بينهم وتباعدت الفترة الزمنية بين أقدم تاريخ وأحدث تاريخ اقترح لمولده أو لوفاته .

وإذا كنتُ أقدم على الخوض فى هذا الموضوع المعقد ، فإنى لا أحاولُ أن أتقدم باقتراح جديد فى هذا الصدد ، ولكنى سأحاول من خلال مناقشة هذه الآراء وترجيح بعضها أن أخرج بأقرب الآراء إلى الاحتمال وأجدرها بالاطمئنان إلى أنه التاريخ الصحيح .

(١) بيكدلى آذر : آتشكده آذر . بخش دوم تصحيح حسن سادات ناصرى ص ٦٩٥ . جاب أمير كبير تهران ١٣٣٨ هـ . ش .

أولاً :

لما لم يتوافر لدينا تاريخ محدد وموثق به لمولد "العطار" وآخر لوفاته فمن المستحسن أن نُحدد – أولاً – كم سنة عاشها العطار – من خلال الموثوق به من أشعاره – فهذا أجدر أن يُقرِّب إلينا تاريخى مولده ووفاته :

(أ) لعل أكبرَ فترةٍ زمنيةٍ ذكرها بعضُ الكتاب [1] لحياة "العطار" هى أنه عمر ١١٤ سنة ، وهذا رأى غريب

(١) منهم : أمين أحمد رازى : هفت أقليم (اقليم جهارم)، تصحيح جواد فاضل . جلد دوم ص ٢٢٨ تهران – هدايت : رياض العارفين .جاب دوم ص ٤٣١ : إذ ذكر أنه ولد سنة ٥١٢ هـ واستشهد سنة ٦١٧هـ – أر مغان سال هفدهم شماره دوك ص ١٢٢ – محمد على مدرسى : ريحانة الأدب . جلد جهارم . جاب دوم ص ٤٩ تبريز – شلبى نعمانى : شعر العجم ترجمة فخر داعى . جاب دوم ٦ تهران ١٣٢٩ ذكر أنه ولد سنة ٥١٣ واستشهد سنة ٦٢٧ هـ – دولتشاه : تذكرة الشعراء . بهمت محمد رمضانى ص ١٤٠ تهران ١٣٣٨ – هدايت : مجمع الفصحاء . بكوشش مظهر مُصفا ص ٩٢٠ تهران ١٣٣٩ – سيد نور الله شوشترى : مجالس المؤمنين . جلد دوم ص ٩٩ تهران ١٣٤٥ ش ولم يكتف بهذا القول بل ذكر أن العطار عاش فى نيسابور ٢٩ سنة وفى شادياخ ٥٨ سنة عكس قول دولتشاه الذى قال إنه عاش فى نيسابور ٥٨ سنة وفى شادياخ ٢٩ سنة مما أثار حفيظة " القيسى "فى " عطار نامه" ص ٨١ فرفض قولهما مستنداً إلى حقيقة تاريخية ، وهى أن الغز استولوا على خراسان فى عهد سنجر سنة ٥٤٨ هـ وخربوها وأحرقوها وأحدثوا فيها القتل بحيث وصل عدد القتلى من محلتين منها ١٥ ألف رجل سوى النساء والأطفال ، وانتقل من بقى من أهلها إلى شادياخ ، وصارت نيسابور مكان الوحوش ومرتع البهائم ، فكيف إذن أقام العطار بها ٨٥ سنة أو ٢٩ سنة ؟!!. خواندامير : حبيب السير . جاب دوم ج٣م٢ص٣٣٤ – هرمان اته : تاريخ أدبيات إيران . نقله إلى الفارسية رضا زاده شفق ص ١٥٤ تهران ١٣٥١ هـ . ش. =

في حد ذاته [١] ، بل ومستبعد تمامًا ؛ فالعطار لم يذكر فى أشعاره – الموثوق بنسبتها إليه – أنه قد عاش كل هذه السنوات علمًا بأن "العطار" قد تميز بأنه كان يذكر سنى عمره بين الفينة والفينة ، فلو بلغ سن المائة مثلا ، لأغراه ذلك بذكره ، أضف إلى هذا أن أقدم الكتب القريبة من وفاة "العطار" تأليفًا مثل "لباب الألباب" "للعوفى" ، "تاريخ كَزيده" "للمستوفى"، "مجمل فصيحى" لخوافى" ،" نفحات الأنس" للجامى، لم تذكر ذلك . ويبدو أن أولئك اعتمدوا على بيت ورد

= الجامى : نفحات الانس . تصحيح ومقدمة مهدى توحيدى بور ص ٦٠٠- تهران ١٣٣٧ . أحمد خوشنويس عماد : مقدمة مظهر العجايب ص نوزده تهران ١٣٤٥ – وأيضًا مقدمد لسان الغيب . تهران ١٣٤٤ الصفحة التالية لـ ص.ج ولقد انمحى منى رقم الصفحة بعد تصويرها فى طهران والعودة بها . وجدير بالذكر أن المحقق كتب فى مقدمة المنظومتين أن العطار ولد سنة ٤٨٢ هـ ، سنة ٤٨٣ هـ ، وأن الاعتقاد بأنه عاش ١١٤ سنة يعد صحيحًا ، ثم يذكر بعد ذلك أنه استشهد سنة ٦٢٧ هـ . وهذا أمر غريب من محقق يعتبر الفرق بين ٤٨٢هـ وسنة ٦٢٧ هـ هو ١٤٤ سنة !!!.

وأيضًا Catalogue Des Manuserits persans De lea =Bibliotheque Nationale per E . Blochet Tome premier Nos 1-720 paris Izp262.

(١) فى كتاب سى فصل ص ٢ يذكر "تقى حاتمى" رأيًا غريبًا مضمونه أن العطار ولد سنة ٤٧٠ إلى سنة ٤٨٠هـ ، وأنه عمر أكثر من ١٤٠ سنة أو أقل قليلاً وهذا الرأى لا يستحق عناء الرد عليه ، ولقد ذكر هذا المحقق هذا الرأى نفسه أيضًا فى مقدمة مصيبت نامه ص ب ، ج ، ١٣٥٤ التى لم تطبع حتى الآن بعد .

فى منظـومـة "مظهـر العـجـائب" المعـنونة باسم "العطـــار فريد الدين" ينص على أنه عمر أكثر من مائة عام وهذا البيت هو :

"تجاوز عمرى مائة العام ، وسرى الألمُ فى كل أعضائى" [(١)]

ولكن هذا البيت لا يمكن الاعتماد عليه لتأريخ عمر "العطار" ؛ لأنه ورد فى منظومة نرى أنها لم تثبت نسبتها إلى "العطار" وعندى من الأدلة المعتمدة على الدراسة الداخلية لها ما يثبت صحة ما زعمته ، وهو أنها ليست "للعطار" ، ومن هذه الأدلة :

١- جاء فى نهاية المنظومة [(٢)] تحت عنوان " در خاتمه كلام وتاريخ سال اتمام واظهار عجز وناتوانى ومعذرت" هذان البيتان :

" فى تلك السنة التى صار لى الطبع فيها صديقًا ، وكانت سنة خمسمائة وأربع وثمانين".

" تجاوز عمرى مائة العام ، وسرى الألم فى كلّ أعضائى ".

ومعنى هذا أن الشاعر قد انتهى من هذه المنظمومة سنة ٥٨٤ هـ ، وقد تجاوز عمره مائة عام ، وبخاصة أنه يقول بعد ذلك بأبيات قليلة :

(١) مظهر العجايب . تحقيق أحمد خوشنويش عماد ص ٢٤٦ والبيت :

سال عمر من زصد بگذشته بود   جمله اعضايم بدرد آغشته بود

(٢) السابق والصفحة نفسها والبيتان :

آندر آنسالى كه طبعم گشت يار   بود سال پانصد وهشتاد وچار

سال عمر من زصد بگذشته بود   جمله اعضايم بدرد آغشته بود

"حينما تم كتابى – هذا – تحت رحمته ، أنهيتُه برحمته والسلام" [1] .

على حين نجد فى صفحة أخرى فى أول المنظومة [2] هذا العنوان " **حديثى منقول** از شيخ نجم الدين كبرى خوارزمى " ، ويندرج تحته أشعار أولها :

" هكذا قال نجم ديننا ، **ذلك الذى كان** فى الدنيا من الأولياء".

ومن عنوان القطعة وبخاصة كلمة " منقول " ، ومن البيت السابق وبخاصة "آنكه بود : أى ذلك الذى كان " نستشف أن الأبيات قد كتبت بعد وفاة " نجم الدين كبرى "، والثابت تاريخيا أنه قد استشهد على أيدى المغول سنة ٦١٨ هـ[3] . ولا خلاف فى ذلك ؛ فكيف إذن كتبت هذه المنظومة التى انتهى من تأليفها – كما قال – سنة ٥٨٤ هـ بعد وفاة " نجم الدين كبرى " الذى توفى سنة ٦١٨ هـ .

٢ – وإذا قيل إن الشاعر كتبها أثناء حياة " نجم الدين كبرى " وليس بعد وفاته وأن صيغة (آنكه بود) لا تدل على أنه قد كتبها بعد وفاته فلنا على ذلك رد هو :

(١) السابق ص ٢٤٧ .

(٢) السابق ص ٩ . والبيت هو :

اينچنين گفته است نجم الديـــن مــا آنكـــه بـود اندرجهــان ازاوليـــا

(٣) ارجع إلى كتاب تحقيق در احوال وآثار نجم الدين كبرى أويسى . تحقيق وتأليف منوچهر محسنى ص ٧ تهران ١٣٤٦ والى كتب التذاكر االتى تناولت هذا الشيخ بالحديث .

يذكر الشاعر أن عمره سنة ٥٨٤ هـ قد تجاوز مائة عام ، فلو علمنا أن " نجم الدين كبرى " كان قد ولد سنة ٥٤٠ هـ فيكون عمره سنة ٥٨٤ هـ بلغ حوالى ٤٤ سنة ، فهل من الممكن والمعقول أن يتتلمذ شيخ معمر تجاوز عمره مائة العام على يدى رجل عمره ٤٤ سنة ؟!! – وإذا قيل هذا جائز فهذا لا يقاس بالسنين .. نقول " إذا جاز هذا فهل يجوز لعالم متصوف كبير مثل "العطار" – مع ماله من قيمة علمية فى مجال التصوف ، وماله من مؤلفات صوفية رائعة يعتد بها وموضع شهادة الجميع واستحسانهم بما فيهم عظماء التصوف أمثال جلال الدين الرومى ، ومحمود الشبسترى – أن يقول وقد تجاوز عمره مائة العام عن رجل عمره ٤٤ سنة فقط :

"جاء – شيخنا – نجم الدين كبرى ، مرات عديدة أمام منجم الصفاء ذلك " [١] ؛ أى أنه يعترف صراحة بأنه شيخه ومولاه .

٣ – وسوف تصل الغرابة أقصاها إذا علمنا أن مؤلف هذا الكتاب قد جعل من نفسه منجمًا يتنبأ بظهوره " جلال الدين الرومى" الشاعر الإيرانى الكبير ؛ فتحت عنوان : " دربيان خبر دادن ازجلوه ظهور مولوى رومى قدس سره " تأتى أبيات يتصدرها هذا البيت :

"سيظهر من بعدى عارف واقف على كل العلوم من أساسها "يدعى الرومى" [٢]

(١) مظهر العجايب ص ٢٣ والبيت :

چندنوبت نجم دين كبراى ما آمد اندرپيش آن كان صفا

(٢)السابق ص ٢٠٩ والبيت :

عارفى واقف زاصل هر علوم بعد من پيدا شود كويد بروم

فهذا أمر لا يعقل ونحن نربأ بالعطار ، وهو شاعر عظيم أن يقول مثل هذا القول .

إن القضية - في نظرى - أن " العطار " رجل عرف بسنيته في مواطن امتلأ بالتشيع والمتشيعين ، فلم يسلك مسلكهم في ذم الخلفاء الراشدين وتمجيد أئمة الشيعة وآل البيت ... فلا بد أن يوجد من يرغب في أن يثبت شيعية هذا الصوفي الكبير فينسب إليه كتاباً مليئًا بمدح أئمة الشيعة والمغالاة في مدحهم ، والكتاب لا يخرج عن هذا .. بل وينعدم فيه الفكر " العطارى" الصوفي الموجود - على سبيل المثال - في أشعاره الموثوق بها مثل " منطق الطير " "مصيبت نامه " ،" الهى نامه" اسرار نامه" ... إلخ .

(ب) هناك من الباحثين [١] من يذكر أن "العطار" قد عمر أكثر من ٩٠ سنة ويستشهد في ذلك بهذا البيت "للعطار":

"بدا له أن ذلك الشيخ ذا التسعين عاماً ، قفز وتمنطق بالزنار ".

حقيقة ، هذا البيت " للعطار " ومن أشعاره الموثوق بها وقد ورد في ديوانه [٢] ، ولكن سياق البيت وارتباطه بما قبله وبعده لا يدل على

(١) نعنى به سعيد نفيسى فى : جستجو .. ص لد

(٢) ديوان فريد الدين عطار نيشابورى . تحقيق سعيد نفيسى ط ٣ ص ٥٠٩ تهران ١٣٣٩والبيت رقم ٩٦٦٨

كاريش پديد آمد كان پير نود ساله   برجست وميان جان بربست بزنارى

أن الحديث يدور حول "العطار" ، بل هو حكاية تروى عن شيخ يتحدث فيها "العطار"[1] ، عنه ويؤكد ذلك بيت جاء فى آخر الحكاية بعد البيت السابق ببيت :

" ظل العطار من أمره فى مائة لون من الحيرة ، كل شخص يرى هذه الحيرة ، يتعنى له الموافقة "[2].

(جـ) لعل أصدق تاريخ أرخ به "االعطار" لعمره هو ما جاء فى بيت يشير به إلى أنه قد بلغ السبعين والنيف :

"أتى الموت أمام وادى السنين المائة ، وألقى عمرك الستين على رأس السبعين والنيف " [3] .

ومعنى هذا أن " العطار " قد عمر سبعين عامًا ونيفًا ، والنيف فى الفارسية – كما هو فى العربية أيضًا – من ٣: ٩ ، فيكون العطار قد عاش ٧٣ سنة بصورة مؤكدة ، ويجوز أنه قد عاش حتى بلغ ٧٩ سنة ، وأرجح أنه لم يبلغ الثمانين عامًا ، وإلا لذكر ذلك

(١) سبقنا فروز انفر " فى شرح أحوال – ص ١٠ القول بأن هذا البيت لا يعبر عن عمر العطار بل هو فى وصف شيخ

(٢) العطار : ديوان العطار ص ٥٠٩ والبيت :

عطار ازكار اودر ماند بصد حيرت　　　هر كس كه ببيند اين حيرت بودش آرى

(٣) السابق ص ٣٠ والبيت :

مرگ در آورده پيش وادى صد ساله را　　　عمر تو افگند شصت برسر هفتاد وانـد

وبخـاصــة أنه كـان قد ذكـر قبـل ذلك أنه بلغ السـتين - وقبله ذكر الخمسين والثلاثين - فيقول :

"على الرغم من أنني كنت شيخ الطريق ستين سنة ، فلا أعلم في مثل هذا الطريق هذا القدر" [١] .

وبناء على هذا ، فالراجح أن العطار قد عمر من ٧٢ سنة إلى ٧٩ سنة .. ويرجح "عـزام" [٢] أنهـا ٧٣ سنة على حـين يرجح Ritter [٣] الألماني أنها ٧٦ سنة ، ويفترض فروزانفر"[٤] أن عمر " العطار " يقترب من الثمانين .

ثانياً :

من الصـعب تحـديد تاريـخ لمولد " العطار" تحـديداً قـاطعًـا - وبخاصـة لمن عـاشوا في مـثل هذه العصـور ؛ إذ لا يعـرف شـأنه - أثناء مولده - حتى يهتم بحفظه وتدوينه ، هذا على العكس من تاريخ وفاته ،

(١) السابق ٣٠٢ والبيت :

گرچه پيرراه بـودم شـست سـال   نـى نـدانم درچنين راه ايـن قـدر

(٢) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ٥١

(٣) p.7 Islam Ansikiopidisl . Istanbui 1961. 2-Cilt. Attar Maddesi - H il-mut Ritter.

(٤) فروزانفر : شرح احوال - ص ١٠ .

فإن شهرته وشهرة من هم على شاكلته من شأنها أن تدفع كتاب التذاكر إلى حفظه وتحديده .

ورغم هذا ... فمن الغريب أن تاريخ وفاة العطار – رغم شهرته الواسعة – موضع اختلاف كبير بين كتاب التذاكر والباحثين فمازال الغموض يكتنفه ، فبينهم من يقول إنه استشهد ٥٨٦ هـ ، أو ٦٠٧هـ ، أو ٦١٨هـ أو ٦٢٧هـ إلى من يقول إنه توفى وفاة طبيعية سنة ٦٠٧هـ ، وهذه هى أشهر التواريخ بين تواريخ عدة نالت أدلة متعددة لتأكيدها .

ويهمنا – هنا – أن نفند الآراء ونرجح بعضها على البعض الآخر حتى نصل إلى أقرب الآراء إلى الاحتمال وأجدرها بالاطمئنان إلى أنه التاريخ الصحيح لوفاته ، عسى أن يساعدنا ذلك مع ما رجحناه من سنى عمر الشاعر إلى الوصول إلى تاريخ آخر أقرب إلى ولادته مادامت مجهولة وغير محددة :

والرأى الأول : أنه استشهد سنة ٥٨٦ هـ :

ينقل صاحب مطلع الشمس [١] قصيدة – من الملمع – لعليشير نوائى [٢] عن "العطار" أولها :

هذه جنــات عــدن فى الدنا ... عطــر العطار مهجة من دنا

(١) محمد حسن خان : مطلع الشمس جلد سيم ص ١٠٤ ايتسانيل سنة ١٣٠٢ هـ .

(٢) وزير السلطان حسين ميرزاى بايقرا ، وهو الذى جدد قبر العطار فى نيسابور سنة ٨٩١ هـ .

إلى أن يقول :

" فى سنة خمسمائة وست وثمانين من الهجرة ، صار ذلك القمر المنير مخلوطًا مثل الشمس.

" قُتل فى عهد هولاكو خان ، وصار شهيده فى الشهادة طاهر الروح" (١) .

ومعنى هذا أن صاحب هذه الأبيات يعنى أن " العطار " قد قتل فى سنة ٥٨٦هـ فى عهد هولاكو خان . ويتولى صاحب مطلع الشمس بنفسه الرد العلمى عليه ؛ فينفى ذلك محتجًا بأن هولاكو خان دخل إيران سنة ٦٥٠هـ ، وانتهى من فتح قلاع الإسماعيلية سنة ٦٥٤هـ ، ثم استولى على بغداد بعد ذلك بعامين أى سنة ٦٥٦ هـ (٢) . ويرجح " د. عزام" (٣) هذا التاريخ نفسه لوفاة "العطار" لا على أساس ما ذكره عليشير نوائى ، بل لأنه قد رجح أن "العطار" قد ولد سنة ٥١٣ هـ وعاش ٧٣ سنة ، فتكون وفاته سنة ٥٨٦ هـ مع الاستدلال ببيتين جاءا فى "هفت اقليم" هما :

(١) والبيتان :

سال هجرى پانصد وهشتاد وشش — شد بميغ آن مه فروخورشيد وش

كُشت درورقت هلاكوخان هلاك — ورشهادات شد شهيد ش جان پاك

(٢) محمد خان : مطلع الشمس ص١٠٥ .

(٣) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ٥١ .

شـيـخ عطـار آن فـريد روزگــار　　　مـرشـد شـاهـان وشـاهنشـاه فقـر

شـد شـهـيـد راه فـقـر آن رهنمـا　　　سال تاريخش زآن شـدراه فقـر [١]

ويرى صاحب "هفت اقليم" أن جملة "راه فقر" بحساب الجمل تساوى (٥٨٦) – وهذا صحيح – غير أن "سعيد نفيسى" يرد على صاحب هفت اقليم قائلا: إن هذه القصيدة كتبت بعد موت العطار بما يزيد على قرنين من الزمان ، وحساب الجمل لم يعرف إلا فى أواخر القرن الثامن الهجرى [٢] .

الرأى الثانى : استشهد أو توفى سنة ٦٠٧ هـ :

أقدم من قال بهذا التاريخ هو صاحب " مجمل فصيحى " [٣] ، وتبعه فى ذلك كل من : " عبد الحسين زرين كوب" و" ناجى القيسى" ؛ فالأول – أى زرين كوب – يرجح أن "العطار" استشهد سنة ٦٠٧ هـ ليس على أيدى التتار ، بل على أيدى فدائى الإسماعيلية أو على أيدى قطاع الطريق [٤] ويعتمد " زرين كوب" فى ذلك الترجيح على رفض

(١) رازى : هفت اقليم ص ٢٢٨ وترجمة البيتين :" الشيخ العطار ذلك فريد الدهر مرشد الملوك وإمبراطور الفقر " " صار ذلك المرشد شهيد طريق الفقر ، وصار تاريخ وفاته من ذلك " راه فقر ".

(٢) نفيسى : جستجو ..ص سى .

(٣) نقلاً عن القيسى فى عطار نامه ص ٢٣٢ .

(٤) عبد الحسين زرين كوب : يادداشتها وانديشها . چاب دوم ص ١٥٣ وما بعدها ٢٥٣٥ تهران .

بعض الروايات التى تثبت أن "العطار" عاش بعد سنة ٦٠٧ هـ ، فيرفض رواية "للغوطى" تنص على أن " نصير الدين الطوسى (ولد سنة ٥٩٧هـ) قد قابل "العطار" فى "نيسابور" - ومن يستشهد بهذه الرواية يرى أنها تمت مــابين سنة ٦١٢ هـ إلى سنة ٦١٨هـ ، كـمـا يرفض القـول بأن "العطار" كان مُريداً لنجم الدين كبرى محتجا بأن الأخير كان قد عاد إلى " خراسان" من سفريات طويلة وبعيدة فى حدود سنـة ٥٧٠ هـ إلى سنة ٥٨٠ هـ ، وكـان " العطار" حينئـذ صغيراً ومـبتدئًا أو حديث عهد بالتصوف ، ومن الجائز أن يكون قد انتهى من " منطق الطير" فى ذلك الوقت . ويعتمد "زرين كوب" على استدلال يؤيد به ما قاله ، وهو أنه ليس ثمة ذكر فى آثار " العطار" لحروب "محمد خوارزمشاه" وحوادثه المهمة التى حـــدثت بين سنة ٦٠٦هـ وسنة ٦١٦ هـ ، ثم ينكر رواية لقــاء " العطار" بالطفل " جـلال الدين الرومى " وإهداء "العطار" له نسـخـة من كتابه " اسرار نامه " - ومن استشـهد بهذه الرواية يرى أنها تمت بين سنة ٦١٢ هـ وسنة ٦١٨هـ .

ورغم مكانة " زرين كوب" العلمية ، فإننى أجد نفسى غير مدفوع إلى قبول رأيه ، ذلك لأن " زرين كوب" اقتنع بالتاريخ الذى ذكره صاحب "مجمل فصيحى" وانفرد به عن آراء كتاب التذاكر ، وحاول دعمه بالأدلة السابقة ، ثم عاد إلى تأييد بعض ما رفضه ، فنراه يثبت بعد ذلك رواية " ابن الغـوطى "مرجـحًا أنـه ربمـا قـد حـدثت ونصير الدين طفـل ، أما رفضه للرواية التى تنص على لقاء"العطار" بالطفل" جلال الدين الرومى"

لأنهما – كما قال – مختلفان في المسلك والمشرب في أعمالهما فلم يلتقيا ، فهذا ليس بدليل كاف يُعتمد عليه ، كما أنه – في ظننا – ليس ثمة اختلاف كبير بينهما ؛ فهما عالما تصوف عظيمان ، "وللرومي" أقوال عن تأثره بالعطار وأنه في ناصية واحدة من مدن عشق "العطار" "السبعة" ، بل تأثر كثيرًا في أشعره بمؤلفات "العطار" مثل "اسرار نامه" و"مصيبت نامه" ، بالإضافة إلى هذا فالمقابلة قد تمت – إن صح هذا – وجلال الدين طفل لم يتحدد بعد مسلكه ومشربه .أما اعتماده على أن "العطار" لم يذكر حروب "خوارزمشاه" فهناك احتمالان : الأول ربما ذكرها وفقدت ، والثاني : أن العطار" – كما ذكرت أنفًا – اتخذ لنفسه مسارًا محددًا وخطًا معينًا ؛ فلم يربط نفسه بحاكم قط ، ولم يمدح أحدًا ، كما أنه لم تكن له مشاركات سياسية . أضف إلى هذا – وهذا هو المهم – أننا لو فرض وسلمنا بتاريخي مولد العطار سنة ٥٤٠هـ ووفاته سنة ٦٠٧هـ كما حددهما " زرين كوب" ، فإن هذا يتعارض مع قول "العطار" بأنه عاش سبعين سنة ونيفًا .

أما الثاني وهو " ناجي القيسي " (١) فقد اتبع "زرين كوب" في كل خطواته واقتفى أثره ، بل إنني أزعم أن كلَّ جديد اعتبره "القيسي" في هذا الموضوع ، مأخوذ بنَصِّه من "زرين كوب" سواء بترجيح تاريخ الوفاة سنة ٦٠٧ هـ أو برفض القول بلقاء "العطار" للطوسي"

(١) رأى القيسي في عطار نامه ص ٢٢١ وما بعدها .

و "لجلال الدين الرومي" أو أن "العطار" كان مُريداً "لنجم الدين كبرى" ، كذلك التشكيك في رواية "ابن الغوطي" . وهذا عين ماقاله " زرين كوب" ، ربما اختلف معه في شيء واحد وهو أنه - بعد أن عرض آراء الباحثين - أنكر مبدأ قتل " العطار " سنة ٦١٨هـ أو سنة ٦٢٧ هـ لعدم وجود ما يثبت ذلك من أدلة ، ثم يرى - بعد ذلك - أن "العطار" قد مات ميتة طبيعية سنة ٦٠٧ هـ ، وذلك لأنه - أي "العطار" - رجل زاهد عابد منصرف للعبادة والتأليف ، فليس هناك ما يوجب قتله .

ونحن نرد عليه بدورنا متسائلين : ما دليلك أنت على أن " العطار " قد مات ميتة طبيعية ؟ ثم إن "المغول"- حسب طبيعتهم - لم يكونوا ليختاروا الأشقياء دون الرحماء مثلاً ، بل هم - كما أبدع بعض الكتاب في وصفهم - " جاءوا وهدموا وأحرقوا ، وقتلوا ونهبوا وذهبوا ؛ أي لم يبقوا على شيء ، فما يمنعهم مانع من قتل من يرونه أمامهم . والأمثلة على ذلك تضيق بها صفحات كتب التذاكر والتواريخ .

يبقى لدينا من الآراء التي ذكرت حول تاريخ وفاة " العطار " رأيان : الأول ينص على أنه استشهد سنة ٦١٨ هـ ، والثاني سنة ٦٢٧ هـ ، وأنا أرجح **الأول وأرفض الأخير**. مفنداً - أولاً - الرأي الأخير ثم مؤكداً - بعد ذلك - الرأي الأول ؛ أي الذي ينص على أنه استشهد سنة ٦١٨هـ .

الرأى الثالث : استشهد سنة ٦٢٧ هـ :

ذكر هذا التاريخ ورجحه مجموعة كبيرة من كُتَّاب التذاكر ، وأتبعهم بعضُ الباحثين المحدثين [1] ، ويعود تأييدهم لهذا التاريخ للاعتبارات الآتية :

(١) منهم :

بلوشـيـة فى : Cataogue Des Manuserits Persans De la Bibiotheque. Natponale p .262

الرازى : هفت اقليم ص ٢٢٨ - زاهراى خانلرى : راهنماى ادبيات . جاب اول ص ٢٦٧ تهران ١٣٤١ - هدايت : رياض العارفين ص ١٨١ - عباس القمى : كتاب الكنى والألقاب . المجلد الثامن ص ٤٣١ تهران ١٣٥٨ - أبو القاسم مسعودى بررسى آثار وأحوال ٢٣٠ تن ص ٤٦٠ تهران - ارمغان سال هفدهم شمارة دوم ص ٢٢ - محمد على مدرسى : ريحانة الأدب ص ١٤٩ - شلبى النعمانى : شعر العجم (الترجمة الفارسية) جلد دوم ص٦ - هدايت : مجمع الفصحاء ص ٩٢٠ - سيد نور الله شوستري : مجالس المؤمنين ص ٩٩ - القزويني : مقدمة تذكرة الأولياء . تصحيح نيكلسون صديد معتمداً على رواية نفحات الأنس - براون : تاريخ الأب (الترجمة العربية) ص ٦٤٦ معتمداً على ثمانية مصادر ذكرت لدى الجامى فى نفحات الأنس - ذبيح الله صفا : تاريخ ادبيات ج ٢ جاب ششم ص ٨٦٥ - محمد خان : مطلع الشمس ص ٦٥٤ - أذر : آتشكده آتشكده أذربخش دوم ص ٧٠٥ - د. ماركريت سميث : مقال تصوف درايران بمجلة روزكار نوح ٢ شماره ٣ ص ٦٢٧ - زستان٣ - ١٩٤٣ - الجامى : نفحات الأنس ص ٦٢٧ - أحمد خوشنويس عماد : مقدمة "مظهر العجايب" ص سى ، وأيضًا فى مقدمة " لسان الغيب" ص يد - د. بديع محمد جمعة : منطق الطير ص ٧ .د . نوراني وصال : مقدمة مصيبت نامه ص ينج - ذبيح الله صفا : كَنج سخن . جلد دوم ص٨١ ، تهران ١٣٣٩ش ، ويذكره أيضًا الدكتور أحمد معوض مع التواريخ الأخرى التى ذكرها دون ترجيح ، وذلك فى كتابه : شاعر الصوفية فريد الدين العطار ص ٩٧ وما بعدها القاهرة ١٩٧٦ - سعيد نفيسى : جستجو - ص نط . وجدير بالذكر أن نفيسى " هيا =

١ – أن العطار ذكر شيخه نجم الدين كبرى المتوفى سنة ٦١٨ هـ في " مظهر العجايب " بصيغة الماضي " بوده " مما يدل على أنه عاش بعد سنة ٦١٨ هـ ، وذلك حين قال :

اين چنين گفته است نجم الدين ما آنكه بود درجهان ازاوليا (١)

ومن أشهر من قال بهذا الرأى أو الدليل " محمد بن عبد الوهاب القزويني ، وسعيد نفيسي ، ود. بديع محمد جمعة ".

٢ – أن " محمد عوفي " صاحب " لباب الألباب " الذى انتهى من تأليفه سنة ٦١٧ هـ كما ذُكر على المجلد الأول منه ، شرح حال "العطار" بصيغة الحاضر "هست" و"است" بمعنى "يكون أو " يوجد" وليس بصيغة الماضي "بود" أو "داشت" بمعنى "كان" أو "وجد" ونحو ذلك من التعبيرات التى تطلق على الشعراء الذين توفوا ، كذلك لم يزد " العوفي"

= فهر ستا بعدد التواريخ المختلفة التى قيلت فى وفاة العطار وهو : سنة ٥٨٦ هـ ٥ مرات ، سنة ٥٨٧هـ مرتين، سنة ٥٨٩هـ ٣ مرات ، سنة ٥٩٧هـ ٤ مرات ، سنة ٦٠٢هـ مرة واحدة ، سنة ٦٠٧ هـ مرتين ، سنة ٦١٠ هـ مرة واحدة ، سنة ٦١٧ هـ مرتين ، سنة ٦١٨ هـ ٣ مرات ، سنة ٦١٩ هـ ٧ مرات ، سنة ٦٢١ هـ مرة واحدة ، سنة ٦٢٢ هـ مرة واحدة ، سنة ٦٢٦هـ مرتين سنة ٦٢٧هـ ٩ مرات سنة ٦٢٨هـ مرة واحدة ، سنة ٦٣٢ هـ ٤ مرات ، سنة ٦٢٧ مرة واحدة سنة ٦٨٨مرة واحدة سنة ٦٩٠هـ مرة واحدة ، سنة ٢٧ هـ مرتين ، ثم يخلص "نفيسي" من ذلك كله إلى أن سنة ٦٢٧هـ هى أصح التواريخ لأكثرية مؤيديه – شمس الدين سامى : قاموس الأعلام الجزء الرابع ص ٣١٦٠ إستانبول ١٣١١ .

(١) سبق أن ذكرنا هذا البيت وترجمناه .

على " العطـار " لفظ " رحمـة الله عليه " أو " قدس سره " ، ومعنى هذا – كما يقولون – أن "العطار" عاش بعد سنة ٦١٧هـ وأشهر من قال بهذا الرأى أو الدليل محمد بن عبد الوهاب القزوينى .

٣ – يذكر " سعيد نفيسى "[١] ومن بعده " منوجهر محسنى "[٢] أن بلوشيه فى المجلد الثانى لفهرست الكتب الخطية الفارسية فى مكتبة باريس الأهلية قد ذكر أن "العطار" قد ذكر مرتين فى تذكرة الأولياء أنه كتب هذا الكتاب سنة ٦١٧هـ فى عهد محمد خوارزمشاه ؛ لذا يستدل "نفيسى" على أن "العطار" كان حيًا سنة ٦١٨ هـ .

٤ – يذكر "نفيسى"[٣] أيضًا – ومن بعده كل من " منوجهر محسنى"[٤] و د. بديع محمد جمعة "[٥] – أنه بناءً على ما جاء فى مجالس المؤمنين وروضات الجنات ؛ " فالعطار" قابل بهاء ولد والطفل جلال الدين الرومى سنة ٦١٨ هـ ، وأعطى الطفل جلال الدين (١٤ سنة حينئذ) نسخة من كتابه "اسرار نامه" ، ومعنى ذلك أنه كان حيًا سنة ٦١٨ هـ .

(١) سعيد نفيسى جستجو .. ص نط .

(٢) منوجهر محسنى ٩٧ .

(٣) نفيسى : جستجو ، ص نط.

(٤) منوجهر محسنى ، ص ٩٧ .

(٥) د . بديع محمد جمعة ، ص ٧ .

٥ – يرجح " نفيسى" ومن بعده د. بديع محمد جمعة هذا التاريخ لأكثرية القائلين به .

ومع مكانة هؤلاء الكُتّاب والباحثين جميعًا ، فإننى لا أستطيع قبول آرائهم ؛ لأن عندى ما ينقضها :

١- **بالنسبة للدليل الأول :** لقد أثبتُ آنفًا أن هذا البيتَ ذُكِرَ فى منظومة ليست " للعطار" ، ولم تثبت صحة نسبتها إليه ، فلا يؤخذ به ، بل هناك من يرفض الاعتراف بتلمذة " العطار" "لنجم الدين كبرى ".

٢- **بالنسبة للدليل الثانى :** صحيح أن العوفى " قد انتهى من تأليف " لباب الألباب سنة ٦١٧ هـ ، ولكنى – وكما سيأتى بعد قليل – أؤيد أن العطار استشهد سنة ٦١٨ هـ ، فلا تعارض فى ذلك ، بالإضافة إلى ذلك فهناك رأى لـ " زرين كوب" [١] ، يمكن أن نأخذ به فى هذه القضية ، وهو أنه إذا كان " العوفى"يتحدث عن "العطار" بصيغة الأحياء بما يوحى أنه كان حيًا وقت تحرير ذلك الجزء من الكتاب ، فإن من المؤكد أن " لباب الألباب" استمر تأليفه عدة أعوام ، ومما لا شك فيه أنه استمر تحت التأليف والكتابة فترة قبل سنة ٦١٧ هـ .

٣- **بالنسبة للدليل الثالث :** لم يذكر " العطار" أنه انتهى من تذكرة الأولياء سنة ٦١٧هـ ، وفى دار الكتب المصرية نسخة قديمة

(١) عبد الحسين زرين كوب : يادداشتهاى وانديشها ، ص ١٥٠ .

محققة بواسطة العلامة القزويني تحت رقم ٨ تصوف فارسى ، ليس فيها تاريخ محدد للانتهاء منها ، ومع فرض أن "العطار" انتهى من تأليفها سنة ٦١٧هـ، فهل يتعارض ذلك مع القول بأنه استشهد سنة ٦١٨ هـ ؟!

٤- **أما بالنسبة للدليل الرابع** : فليس هناك تاريخ محدد للقاء "العطار" بالطفل " جلال الدين الرومى" - هذا إذا كان قد قابله بالفعل - بل هناك من يذكر [١] أنه قابله بين سنة ٦١٢هـ وسنة ٦١٨هـ .

٥- **وبالنسبة للدليل الأخير**: فإننا لا يمكن أن نأخذ به ؛ لأنه اعتمد على رأى الأكثرية ، والأكثرية هؤلاء معظمهم من كُتَّاب التذاكر ، والمشهور عنهم أنهم ينقلون آراءهم عن دولتشاه - المتقدم عنهم - وهو موضع شك لدى الباحثين ، وتؤخذ أقواله بحذر .

إذن يبقى لدينا رأى أخير من الآراء السابقة التى قيلت فى تاريخ وفاة "العطار" وتهاوت أدلتها ، وهذا الرأى الأخير هو :

الرأى الرابع : استشهد سنة ٦١٨ هـ[٢] فى أثناء القتل المغولى العام لنيسابور . وأنا أميل إلى هذا الرأى الذى يعد **أصح** الآراء

(١) فروزا نفر : شرح أحوال - ص ١٣ .

(٢) قال به كل من : محمد جواد مشكور : مقدمة منطق الطيرص بيست وسه جاب جهارم تهران ١٣٥٣هـ . ش - فروزانفر : رسالة در تحقيق أحوال وزندكانى مولانا . جاب دوم ص ١٧ . تهران ١٣٣٤ - ١٣٧٣ق على أكبردهخدا : لغت نامه ص ٢١٠ - اززير =

وأجدرها بالاعتبار بعد أن تهاوت الآراء السابقة . ويدفعنى إلى قبول هذا الرأى مايلى :

= نظر دكتر محمد معين . بخش اول شماره مسلسل ١٥٣ حرف(ع) تهران ١٣٤٨هـ . ش تقى حاتمى : سى فصل ص - محمد خان : مطلع الشمس ص ١٠٥ - تقى تفضلى : مقدمة منتخبات أشعار عطار ص سه - أحمد سهيلى : مقدمة خسرونامه للعطار ص سى ويك - فروزانفر : شرح أحوال .. ص ٦ ، ولقد ذكر " أدلة علمية على وفاة العطار نتفق معه فى الكثير منها - عرضه " سعيد نفيسى " فى أثناء عرضه لتواريخ وفاة العطار فى كتابه : جستجو ص نط - محمد استعلامى : مقدمة تذكرة الأولياء ص چل ودو تهران ١٣٤٦ خورشيدى بناءً على قول عطاملك الجوينى فى جهانكشا من أن تخريب المغول لنيسابور تم فى يوم السبت ١٥ صفر سنة ٦١٨هـ ، ولدة ١٥ يومًا ، فإن شهادة الشيخ - على وجه التحقيق - تمت فى النصف الثانى من شهر صفر من العام نفسه - كما ذكر هذا التاريخ أيضًا على قبر العطار فى نيسابور (اعتمادًا على البيهقى).

وهناك تاريخ آخر لوفاة "العطار" يقترب كثيرًا من التاريخ الذى رجحناه وهو سنة ٦١٩هـ ، ويمكن أن يوضع فى الحسبان ، فليس ثمة فرق كبير بين سنة ٦١٨ هـ وسنة ٦١٩ بالنسبة للفرق مثلا بين سنة ٥٨٦هـ وسنة ٦٢٧هـ - وبخاصة أن أصحابه قالوا إنه استشهد فى القتل المغولى على نيسابور سنة ٦١٩هـ - ولقد ذكره صاحب هفت اقليم ص ٢٢٨ ضمن التواريخ التى ذكرها لوفاة العطار - مير شير على : تذكرة مرأة الخيال ص ٤١ طبع حجرى بمبى بكتابخانه مجلس شوارى ملى تهران . وذكره كل من دولتشاه ص ١١٤ تذكرة الشعراء ونفيسى فى جستجو ص نط ، ويذكر أيضًا تاريخ آخر قريب من سنة ٦١٨ ، وهو سنة ٦١٧هـ - وذكره أيضًا - أى سنة ٦١٨هـ " دبيح الله صفا" فى : كنجينه سخن . جلد سوم ص ٢٢٨ تهران ١٣٤٨ هـ . ش .

وهناك تاريخ غريب فى رأيه للباحث الألمانى " هرمان اته" فى تاريخ أدبيات (الترجمة الفارسية) ص ١٥٤ هو أن العطار ولد سنة ٥٣٠ وقتل على أيدى المغول وعمر ١١٤ سنة . ومعنى هذا أن "العطار قتل سنة ٦٤٤ هـ ، وهذا رأى غريب لم يقل به أحد من قبل ولا ندرى من أين أتى "اته" به ، اللهم إلا إذا كان يعنى أن العطار ولد سنة ٥١٣ فتكون وفاته سنة ٦٢٧ هـ .

١- تداعى الآراء السابقة وعدم صمودها أمام الأدلة العلمية التى نقضتها.

٢- أن المغول خربوا "نيسابور" - "موطن العطار" - سنة ٦١٨ هـ تماما بسبب حقدهم الشديد على أهلها الذين قتلوا " تغاجاركوركان" صهر "جنكيزخان " وخربوها تمامًا ولم يتركوا سوى ٤٠٠ من الحرفيين هاجروا إلى بلاد التركستان . ولا يتصور أنهم تركوا "العطار" حيا.

٣- لم يثبت تاريخيا أن المغول أغاروا على نيسابور سنة ٦٢٧هـ .

٤- اعتقد أن " العطار" لو كان قد نجا من القتل المغولى فى نيسابور سنة ٦١٨هـ وظل حتى سنة ٦٢٧ هـ . لكان قد ذكر - وهذه عادة الشعراء - وحشية المغول التى لا يسكن إزاءها لسان خصوصًا أنه كان قد ذكر من قبل حادثة " الغز" وما صاحبها من قحط ألمّ بنيسابور .

ثالثا :

إذا صح ما رجحته من أن " العطار" عمر من ٧٣ سنة إلى ٧٩ سنة ، وأنه استشهد سنة ٦١٨هـ فتكون ولادته تقع مابين سنة ٥٣٩ هـ ، سنة ٥٤٥ هـ ، وربما كانت سنة ٥٤٠ هـ كما رجح كل من " فروزانفر" [(١)]

(١) فروزانفر : شرح أحوال - ص ٦ .

و"أحمد سهيلى خوانسارى" [١] ، ويدعم هذا الرأى ماجاء فى منظومة "مصيبت نامه" "للعطار" من أبيات تشير إلى حادثة "الغز" بمدلول معين :

آن يكى ديوانه يك كَرده خواست كَفت من بى بركَم اين نا خداست

مرد مجنون كَفتش اى شوريده حال من خدا را آزمودم قحط سال

بود وقت غز زهر سو مرده واونداد ازبى نيازى كَرده [٢]

ففى النص السابق إشارة إلى حادثة "الغز" وما سببوه لنيسابور - موطن العطار - من قحط والمشهور تاريخيًا - كما تقدم - أن هذه الحادثة تمت سنة ٥٤٨ هـ .

وحيث إن "العطار" لم يُفصِّل القول فى هذه الحادثة المدمرة لموطنه تفصيل شخص واعٍ مدركٍ لكل ما حوله فأرجح أن عمر "العطار" حينئذ لم يتجاوز ٨ أو ٩ سنوات ، وذلك عمر تُذكر به حادثة دون وعى بتفاصيلها ، وهذا ما فعله فى القطعة السابقة .

ويستشهد كل من "فروزانفر" [٣] و"أحمد خوانسارى" [٤] بقطعة أخرى ذكرت فى "مصيبت نامه" - سبق أن ذكرتها - والتى أولها :

سائلى پرسيد از شوريده حال كَفت اكَرنام مهين ذو الجلال

(١) أحمد سهيلى خوانسارى : مقدمة خسرو نامه للعطار ص سى ويك .

(٢) سبق أن ذكرت هذه القطعة وترجمتها فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٣) فروزانفر : شرح أحوال - ص ٦ وما بعدها . .

(٤) أحمد خوانسارى : مقدمة خسرو نامه للعطار ص سى ويك وما بعدها .

على أن القحط المذكور فى هذه القطعة هو ما حدث سنة ٥٥٢ هـ فى "نيسابور" "من جراء" الغز" ، ويكون الشاعر قد بلغ حينئذ ١٢ سنة .

ولكننى لا أتفق معهما فى هذا الرأى لما يأتى :

١- ذكر "الراوندى" صاحب " راحة الصدور " - والمعاصر لهذه الأحداث - نصاً - سبق أن ذكرته [1] - وصف فيه تخريب " الغز " لنيسابور ، وما أصابوها به من قحط سنة ٥٤٨ هـ ، ولم يشر إطلاقاً إلى أن نيسابور تعرضت لقحط أو تخريب سنة ٥٥٢هـ .

٢- سلك صاحب " معجم البلدان" [2] ماسلكه الراوندى نفسه - وهو معاصر أيضاً مثله لهذه الأحداث - ذكر حادثة "الغز" فى "نيسابور" على أنها حدثت سنة ٥٤٨ هـ ، ولم يذكر أن شيئاً حدث لنيسابور سنة ٥٥٢هـ .

إذن نخلص - من هذا التحقيق التاريخى - إلى ترجيح أن "العطار" قد ولد سنة ٥٤٠ هـ أو فى حدودها، وأنه توفى فى حدود سنة ٦١٨ هـ ، وهذه مجرد ترجيحات إن لم تكن قد أصابت كبد الحقيقة فعساها تعين على كشفها فى أبحاث قادمة .

(١) ارجع إليه فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٢) ياقوت الحموى : معجم البلدان مجلد ٨ص ٣٥٧ .

ثالثاً : ملمح عن حياته

ليس لدينا – عند من كتب عن " العطار " – تتبع تاريخي لسني حياته وماحدث فيها سوى إرهاصات تنوقلت بنصها بين كتاب التذاكر ؛ فحياة "العطار" يكتنفها غموض شديد وعجيب ربما انفرد به " العطار" دون رفاقه من شعراء الفرس ، ولهذا فسوف أحاول هنا – قدر المستطاع – أن أقدم ملمحًا عن حياته عله يلقى ضوءًا أو يزيح ستر الغموض عن هذه الحياة ، وذلك من خلال ماكتبوه – على قلته – وما يمكن أن يستشف من أشعاره مع الاعتراف بصعوبة التتبع التاريخي لسني عمره وماحدث له خلالها منذ مولده وحتى وفاته .

ولد "العطار" – كما سبق أن رجحت – في حدود سنة ٥٤٠ هـ في منطقة "نيسابور" ، سواء أكان فيها أم في قرية " كدكن" إحدى توابعها أو في "شادياخ" – كما يرى البعض – التابعة لها أيضًا . وأرجح أنه عاش في "نيسابور" حتى سنة ٥٤٨ هـ ، ثم انتقل إلى "شاذياخ" مع من انتقلوا إليها إثر تخريب "الغز" لنيسابور ، وهذا هو مايفهم مما جاء في " معجم البلدان" ، وقد أصابها – يقصد نيسانور – الغز في سنة ٥٤٨ هـ بمصيبة عظيمة ؛ حيث أسروا الملك سنجر ، وملكوا أكثر خرسان وقدموا نيسابور ، وقتلوا كل من وجدوا واستصفوا أموالهم حتى لم يبق فيها مَنْ يعرف وخربوها وأحرقوها ثم اختلفوا فهلكوا ، واستولى عليها " المؤيد" أحد مماليك سنجر فنقل الناس إلى محلة يقال لها شادياخ ... إلخ" [١] . ويبدو أنه ظل بها حتى أعيد تعمير "نيسابور" .

(١) ياقوت : معجم البلدان ح ٨ ص ٣٥٧ .

وعلى هذا "فالعطار" عاش فترة حياته الأولى فى " نيسابور " و" شادياخ" بين أحضان أسرة كريمة – كما تقدم – كان لها تأثيرها على شخصيته ؛ إذ جعلت منه إنسانًا عفيفًا كريمًا محبًا للعلم .

ويرى" قويم الدولة" – دون أن يذكر المصدر الذى اعتمد عليه – أن علائم الفطنة والنجابة قد ظهرت على " العطار" بدءًا من سن الخامسة ، وحينما بلغ سن الرشد التحق بإحدى مدارس " نيسابور التى تُعد من أفضل المدارس النظامية التى أسسها نظام الملك (١) .

وإن صح هذا القول ، " فالعطار" إذن قد اهتم بالعلم والتحصيل منذ الصغر ، ويبدو أنه كان يجمع فى صغره بين العلم والتحصيل وبين عمله كعطار مساعد لوالده حتى يتشرب هذه الحرفة ، " فى بداية شبابه اشتغل العطار لدى أبيه بشغل العطارة ، واهتم بكسب العلم والمعرفة ، وكان يقطن شادياخ فى ذلك الوقت "(٢) .

وفى " تذكرة الأولياء " " للعطار " نص يتضح منه صدق ما مضى ، بمعنى أنه كان يهتم بالعلم والتحصيل منذ صغره ؛ فلقد تعلق قلبه منذ طفولته بحب المتصوفة جامعًا لكتبهم باحثًا فى شئونهم ، والنص هو :

(١) قويم الدولة : مقال بمجلة أرمغان دوره سى ام شماره يكم ص ١٧.

(٢) أحمد سهيلى : مقدمة خسرو نامه ص سى وجهار .

" بی سبب ازکودکی بازدوستی این طایفه دردلم موج میزد وهمه وقت مفرح دل من سخن ایشان بود "(١) .

وعلى هذا فالبيئة العائلية التى عايشها " العطار" وشغفه الشديد بالعلم ، وبخاصة التصوف والمتصوفة منذ الصغر ، ساعدا على تشكيل شخصيته العلمية وتحديد الطريق الذى سار فيه واشتهر به فخلف لنا إنتاجاً أدبياً رائعاً - شعراً ونثراً - دار جله إن لم يكن كله حول التصوف والأخلاق .

وبالإضافة إلى هذين العاملين ، فهناك عامل آخر أرى أن تأثيره واضح وكبير فى تحديد شخصية " العطار" العلمية ولا ينبغى أن يغفل ، وهو عمله وحرفته التى أخذها عن والده وشغل بها ، وهى حرفة العطارة والتجارة بها .

فالمعروف أن والد " العطار" كان عطاراً وطبيباً يتجر فى بيع الدواء ويطبب المرضى ، ولقد أخذ "العطار" عنه حرفته واشتهر بها حتى استمد منها لقبه ، وليس كما قال : تقى حاتمى : " إن العطار قد مرض فى صغره ويئس من شفائه والداه ، وأتى إليه حضرة قطب الموحدين أمير المؤمنين وشفاه من مرضه ، وأمر بأن يطلق عليه اسم " العطار " (٢) ؛ لأن " تقى حاتمى " اعتمد فى هذا القول على منظومة لم تصح نسبتها إلى "العطار" وهى " مظهر العجائب" بالإضافة إلى تفرد "تقى حاتمى" بهذا القول الذى لم يقل به أحد غيره .

(١) العطار : تذكرة الأولياء : تصحيح محمد استعلامى ص ٨ . والمعنى هو : " ولقد كان يموج حب هذه الطائفة بلا سبب منذ الطفولة فى قلبى ، وأسعد حديثهم قلبى فى كل أوان " .

(٢) تقى حاتمى : سى فصل ص ٢ .

وإذن فقد اشتغل " العطار" منذ الصغر بالعطارة ، ويبدو أنه برع فيها براعة كبيرة ، وكانت تدر عليه دخلا كبيراً فيقول :

"وكان يتردد على الصيدلية كل يوم خمسمائة شخص يعرضون عليَّ نبضهم " (١) .

وعلى الرغم مما فى هذا البيت من مبالغة فى عدد معاودى صيدليته ، مما دفع " ناجى القيسى " إلى التساؤل : كيف يجد وقتاً للكشف على كل هؤلاء ولشعره ولتصوفه ؟ (٢) فإن الذى يعنينا من هذا البيت أن حرفته هذه - وبلا شك - كانت تدر عليه ربحاً كبيراً دفع صاحب " مجالس العشاق " إلى القول :" إنه كان له فى نيسابور اثنا عشر قصراً" (٣) و " دولتشاه" إلى أن يقول : " وكان له دكان مزين كان ينور عيون الناس بالتفرج عليه ويزكى أنوفهم " (٤) ، و " هدايت" إلى القول : " وكانت كل صيدليات نيسابور ملكاً للشيخ " (٥) .

(١) العطار : خسرونامه ص ٣٣ والبيت :

به داروخانه پا نصد شخص بودند   كه درهر روز نبضم مينمودند

(٢) القيسى : ص ١٠٦

(٣) كمال الدين حسين : مجالس العشاق ص ٩٩ كانبور ١٣١٤هـ . ش.

(٤) دولتشاه : ص ١٤٠ .

(٥) هدايت : رياض العارفين ص ١٨٢.

وإذا كان ذلك كذلك ، فشيخنا " العطار : **قد ظل ميسور الحال طيلة عمله بالعطارة** . ولهذه النتيجة فائدة سيأتى تبيانها فى موضعها .

ونأتى **إلى قضية أخرى متصلة بما مضى** :

هل ظل " العطار" على هذا الحال طيلة حياته أو أنه هجر العطارة بعد فترة – كما يدعى البعض – وتفرغ للأدب والتصوف؟

(أ) يقول : د. بديع جمعة :" يبدو أن هذا الاسم – أى العطار – الذى عرفه الناس عن الشاعر منذ فترة شبابه الأولى وقبل أن **يهجر العطارة إلى مجال الأدب والتصوف** ظل يلازم العطارة حتى وفاته "[1] .

(ب) ويقول " شمس الدين سامى " فى قاموس الأعلام " : " وعند وفاة والده لم يستطع أن يشتغل بهذه التجارة ، بل زاد انشغاله بالدروس التى يتلقاها عن الشيخ قطب الدين حيدر ؛ لذلك فضل هذه الدروس على التجارة ، وذات يوم تصدق بكل ما فى دكانه من أشياء وأموال **وترك التجارة** " ، ويفهم من هذا أن "العطار" ترك التجارة واشتغل بالأدب بعد وفاة والده ، وبخاصة أنه يقول بعد ذلك :" وعند عودته من مكة اشتغل بقراءة الكتب المتعلقة بالتصوف والطريقة وبنظم الأشعار المتعلقة بالنصح والتصوف والحقيقة"[2] .

(١) د. بديع محمد جمعة : ص ٣ .

(٢) شمس الدين سامى : قاموس الأعلام ج ٤ ص ٣١٦٠ .

(ج) يعتمد " د. عزام "على قصة ذكرت فى " منطق الطير " يستدل منها على أن " العطار" **هجر العطارة وانقطع للتصوف** مما أدى به إلى الفاقة ، وكان أعف وأزهد من أن يسأل الناس المعونة أو يقبل من أحد هبة " (١) .

(د) وهناك رواية مختلقة ذكرها "الجامى" فى " نفحات الأنس " ونقلت عنه على عدة صور ، توضح أن " العطار" كان فى غفلة من أمره خلال عمله بالعطارة حتى جاء منبِّه وهو درويش غير من أسلوب حياته **ودفعه إلى التوبة والاتجاه نحو التصوف والزهد** (٢) .

(هـ) وتقول " زاهرى خانلرى": " إن العطار كان يشتغل بالطب فى صيدليته ، وبعد فترة **ابتعد عن الأمور الدنيوية ، وانخرط فى عالم العرفان**" (٣) .

ومن هذه الآراء نستشف مايأتى :

١- بعض هذه الآراء تخفى وراء سطورها أن " العطار" قد شغل بالأدب بعد أن هجر التجارة ، وهذا **غير صحيح** بدليل أن " العطار" يذكر في "خسرونامه" أنه ألف منظومتيه " مصيبت نامه" و" الهى نامه" فى صيدليته فى أثناء عمله :

(١) د. عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين ص ٥٧ .

(٢) الجامى ص ٥٩٩

(٣) زاهرى خانلرى : راهنماى ادبيات فارسى ص ٢٦٧ .

"كتاب المصيبة هو حزن الدنيا ، والكتاب الإلهى هو أسرار المعاينة"

"بدأتهما فى الصيدلية ، وماذا أقول لقد انتهيتُ منهما بسرعة "[١] .

٢- اجتمعت الآراء السابقة على أن " العطار" أتت عليه فترة ترك التجارة فيها وتفرغ لأدبه وتصوفه ، **ولكننى أزعم أن " العطار" ظل طيلة حياته دون انقطاع جامعًا بين عمله كعطار وشغفه بالعلم والأدب وتحصيلهما** ، ومخالفًا من قال بغير ذلك . ويؤيدنى فى ذلك ما جاء فى منظومته " خسرو نامه ":

" فى هذه الليلة التى جالسنى فيها رفيقى ، مثل الشمع يعلو الدخان من نيران القلب ".

" قال لى : يامضىء العالم بالمعنى ، هكذا أصبحت مشغولاً بالطب ليلاً ونهارًا".

إن الطب من أجل الجسد الواهن ، لكن الشعر والحكمة قوة الروح " [٢] .

(١) العطار : خسرونامه ص ٣٢ . والبيتان:

مصيبت نامه كاندوه جهانست	الهى نامه كاسرار عيانست
بدار وخانه كردم هرد وآغاز	چكَويم زود رستم زين وآن باز

(٢) السابق ص ٣٠- ٣١ . والأبيات :

درين شب رفيقم بود دربر	چو شمع از آتش دل دود برسر
بمن كَفت اى بمعنى عالم افروز	چنين مشغول طب كَشتى شب وروز
طب ازبهرتن هر ناتو انست	وليكن شعر وحكمت قوت جانست

وإذا علمنا أن " العطار" قد ألف "خسرونامه" هذه فى أخريات حياته وهو فى مرحلة الشيخوخة ، وبالتحديد بعد أن قرب عمره من الخامسة والستين تبين لنا صدق ما نقول ؛ " فالعطار " ألف "اسرار نامه" وعمره ستون عاماً بدليل هذا البيت الذى جاء فيها :

چو سالم شست شد نبود زبانى   اگرمن شست راسازم كمانى [1]

ويذكر " العطار" اسم "اسرار نامه" فى " خسرونامه" ؛ ممايدل على أنه ألف الأولى قبل الأخيرة :

" كتاب الأسرار هو دنيا المعرفة ، وكتاب المختار هو جنة أهل القلب "[2].

كما ذكر فى " خسرونامه" أيضاً أنه كتبها بعد أن ظل متوقفاً عن قرض الشعر زهاء ثلاث سنوات .

" لقد أطبقت شفتيك على امتداد ثلاث سنوات ، وجلست فى زاوية بزهد قاس" [3] .

(١) العطار : اسرار نامه ص ١٥٥ . وسبق أن ترجمتُ هذا البيت .

(٢) العطار : خسرونامه ص ٣٣ والبيت :

جهان معرفت اسرار نامه است   بهشت اهل دل مختار نامه است

(٣) العطار : خسرونامه ص ٣٣ والبيت :

سه سالت اينزمان تالب ببستى   بزهد خشك در گنجى نشستى

إذن فالعطار قد ألف "خسرونامه" – التى ذكر فيها حديث رفيقه له عن عمله – وسنّه ما بين ٦٢ سنة و٦٥ سنة ، وسبق أن رجّحتُ أنه قد عُمِّر مابين ٧٣ سنة و٧٩ سنة ، فلا يعقل أن يكون قد ترك عمله فى مرحلة يحتاج فيها إلى ما يقيم حياته ويكفيه مؤنة السؤال ، كما لم يوجد له فى أشعاره الصحيحة نص يثبت أنه ترك عمله .

ونخلص من ذلك إلى أن " العطار" **ظل جامعًا طيلة حياته بين علمه وعمله الذى كان يدُرّ عليه ربحًا كبيرًا** . وسيأتى بعد قليل فائدة استخلاص هذه النتيجة .

أما الروايات السابقة التى حيكت بشأن توبة " العطار" وتركه لعمله واتجاهه نحو التصوف فليس لها عندنا أساس ظاهر ، وذلك للآتى :

(أ) الرواية التى ذكرها " العطار" فى "تذكرة الأولياء" وتناقلها الباحثون بشأن ولعه بالتصوف والمتصوفة تدحض أقوالهم .

(ب) نشأة " العطار" فى بيئة عائلية صالحة كانت من العوامل المساعدة على الاهتمام بالتصوف ، ولم يأت اهتمامه بالتصوف – كما تقول هذه الروايات – عن طريق أحد الزهاد والدراويش .

(ج) رواية "الجامى" – السابق ذكر مضمونها – يتضح فيها الخلق ؛ إذ تشبه إلى حد كبير الحكايات التى تحاك حول كثير من الشعراء فتحولهم من المدح إلى الزهد والتصوف ،

وحيث إن " العطار" اشتهر بأنه لم يمدح أحداً من الحكام والأمراء وغيرهم ، فلا مانع من أن يتحول - عندهم - من العطارة والاتجار بها إلى التصوف على غرار من يتحول من المدح إلى التصوف ، وبخاصة أن صاحب هذه الرواية وهو "الجامى" مغرم بنسج - أو على الأقل بنقل - مثل هذه الحكايات ؛ ففي حديثه عن " سنائى الغزنوى" يذكر حادثة مشابهة تحول بها " سنائى" من الخمر والمدح إلى التصوف والزهد ، فبطل حكايتى "سنائى" و"العطار" عند "الجامى" [1] واحد ، وهو رجل درويش عارف بالله ، ومهمته واحدة ، وهى أنه يوجه بعض الشخصيات العلمية ذات الشأن فى مجتمعه نحو الله . وهذه الرواية وغيرها كتبت فى عصر اشتهر بالخلق والنحل والغلو خاصة فى قصص الصوفية ، ولقد نالت مثل هذه الحكايات عناية الباحثين، فحاولوا أن يجدوا لاختلافها تعليلاً ، " ففروزانفر" - مثلاً - يرجع حكاية "العطار" هذه إلى حكاية مشابهة " للبيرونى ت ٤٤٠هـ" واردة فى كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة" [2] . أما "عزام" فإنه يرجع هذه الرواية إلى تشابهها

(١) إرجع إلى أصل الروايتين فى " نفحات الأنس" "للجامى" رواية "سنائى " ص ٥٩٥- ٥٩٦ . ورواية " العطار" ص ٥٩٩ .

(٢) تفصيل الحكاية فى " شرح أحوال العطار " لفروزانفر :" ص ١٨ .

لحكاية فى منظومة " ميلاج نامه " [1] يرى أنها للعطار " فى حين يرى البعض أنها ليست للعطار . أما " القيسى " فيذكر أنها مشابهة لحكاية أخرى ذكرت فى " الهى نامه " لا تختلف - فى رأيه - عنها كثيرًا[2]. أما " نفيسى " فله تحليل مقنع أميل إليه ؛ إذ يرى أن مثل هذه الحكايات قد حيكت للعامة الذين ليس لهم طبع التصوف وتذوق أفكاره الصعبة ، ولا يستطيعون أن يدركوا كيف يمكن لشخص كالعطار وأمثاله أن يتبدلوا إلى هذه الحالة التى تحدث لبعض الخاصة .[3] .

والآن وقد أثبتُ - إن صحَّ هذا الإثبات - أن "العطار" لم يهجر العطارة والاتجار بها طيلة حياته ، وظل جامعًا بينها وبين اشتغاله بالأدب والتصوف ، نطرح على أنفسنا سؤالاً لعل فى إجابته توضيحًا لهذا الأمر :

ما فائدة كل هذا ؟ وما جدوى أن نثبت أن "العطار" لم يترك تجارته ، وظل جامعًا بينها وبين اشتغاله بالأدب ؟ أو ننفى ذلك ؟

وأجيب على هذا التساؤل فى عدة نقاط :

١- **الفائدة الأولى** : بانت طبيعة تصوف " العطار" أو بمعنى أدق بانت نظرة "العطار" للتصوف ، وهو أن كسب الرزق غير مناف للتوكل ،

(١) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ٥٣ .

(٢) د. القيسى : ص ١٤٣ .

(٣) نفيسى : جستجو .. ص نه .

ولهذا رأيت – فيما مضى – أن المتصوفة أو بعضاً منهم – على الأقل – من الذين ينظرون إلى كسب الرزق على أنه منافٍ للتوكل عمدوا إلى إنكار اشتغال العطار بكسب الرزق بعد تصوفه .

٢– **الفائدة الثانية** : هذه الحرفةُ – كما قلت – كانت تدر على " العطار" دخلاً كبيراً جعله ميسور الحال حتى وفاته ، وربما كان هذا ما نأى به عن المدح ، فلم يسمع عن "العطار" أنه مدح أحداً ، بل ظلت همته قاصرة على التصوف والأخلاق ، ولم يمدح هذا الحاكم أو يتملق ذاك الأمير أو يتزلف إلى أحد ، وظل فى غنى عن هؤلاء ، وما المدح إلا طمع فى عطاء واستدرار غيث الممدوح واستمطار سحب كرمه .....و"العطار" لعزة فى نفسه ولحسن فى تربيته ، ولأنه لم يكن فى معيشته وأحواله ما كان يحوجه إلى أمير يمتدحه أو حاكم يداهنه ... ابتعد – فى أشعاره – عن غرض المديح زاهداً فيه وليس عن عجز فى شاعريته وعيّ فى لسانه ، وشغل عمره بالحكمة والتصوف والأخلاق فبرع فيها وذاعت شهرته ، وبناء على هذا فلا غرو أن يقول فى "مصيبت نامه" موضوع البحث :

"حينما صار الشعر فى عصرنا سئ السمعة ، مضى الحكماء وبقى الحمقى ".

فلا جرم أن الحديث ليس له قيمة الآن ، المدح باطل والوقت وقت النظم فى الحكمة ".

انتزعنى القلب عن المنسوخ والممدوح ، واقتلع ظلمة الممدوح من روحى "[1] .

٣- **الفائدة الثالثة** : كثر فى أشعاره استخدام المصطلحات الكيماوية والطبية التى كان يستخدمها فى عمله كما سيأتى .

٤- **الفائدة الرابعة** : أن طبيعة هذا العمل الذى قام به "العطار" تجبر القائم به على الاتصال الدائم بالناس ، وبخاصة الطبقة السفلى - إن جاز هذا التعبير - وهم عامة الشعب والسواد الأعظم منه ، كما كان يتصل - بلا شك - بالطبقة الوسطى أيضًا ، وفى هذا الاتصال الدائم بالناس ارتباط لا شك فيه من شأنه أن يكون ارتباطًا روحيا يؤثر فى صاحبه وفى نفسيته ، فما بالك لو كان شاعراً ، تنعكس آثاره على شعره ، فالشاعر الحقيقى من يرتبط ببيئته ويلم إلمامًا كاملاً بفحواها ، ويحسن التعبير عنها . لهذا كله لا نعجب أن نرى أبطال حكايات "العطار" من هذه الطبقة وتلك ، مثل شخصية الفقير المعدم وشخصية المتصوف والعارف بالله ، وشخصية الرجل الذى يكاد يجد مايسد

(١) مصيبت نامه ص ٤٧ والأبيات :

شعر چون در عهد ما بد نام ماند	پختگان رفتند وباقى خام ماند
لا جرم اكنون سخن بى قيمت است	مدح منسوخ است وقت حكمت است
دل زمنسوخ وز ممدوحم گرفت	ظلمت ممدوح در روحم گرفت
تا ابد ممدوح من حكمت بس است	در سرجان من اين همت بس است

رمقـه فقط ، وشخصية المجنـون سـواء المجنـون الحقيقـى بفعل البيئة التى عايشـها واكتوى بنيران قسوتها، أو المجنون فى صورته الأدبية كرمز للعارف التائه عن الناس فى دنياهم الحقيرة ... إلخ ، كما أن ابتعاد "العطار" عن المدح والملق واهتمامه بنقد أوضاع المجتمع – كما هو واضح فى أشعاره عامة وفى "مصيبت نامه" خاصة – نابع – ولا شك – من شخص عايش هذه الطبقة ، وأحس بإحساسها ورأى بعينيه ظلم الطبقة العليا وجورهم ، وقد مر الحديث عن ذلك فى الجزء الخاص بالعصر الاجتماعى .

وأعتـقد أن كثيـراً من حكايات "العطار" الرمـزية والمنتـشـرة فى أشعاره بصورة كبيرة قد استقى معظمها من أفواه معاودى صيدليته من المرضى وخلع عليها الطابع الصوفى .

وضمن هذا التتبع التاريخى ومحاولته لسنى حياة "العطار" نقف أمام رأى لـ "ريكا" يقول :" إن العطار قضى سبع عشرة سنة من عمره فى طوس ومشهد "[1] ، ويحددها محقق" مظهر العجايب" بأنها سنوات عمره الأولى ؛ أى أنه أقام فى طوس ومشهد فترة طفولته حتى بلغ الثامنة عشرة ثم رحل إلى "نيسابور" [2] .

وقد نتردد فى قبول هذا الرأى إذا علمنا أن "طوس" و" مشهد " إن هما إلا الموضعان اللذان يقام عليهما مزار الإمام "موسى الرضا" رضى الله عنه ،

(١) ريكا : تاريخ أدبيات ايران (الترجمة الفارسية) ص ٣٦٨ .

(٢) أحمد خوشنويس عماد : مقدمة مظهر العجايب ص بيست ودو .

وهو مقصد أهل الشيعة يحجون إليه كل عام ، وعلمنا أن هذا الرأى مأخوذ من أبيات وردت فى " مظهر العجايب" التى لم تصح نسبتها " للعطار" ، والتى رأيت - سابقًا - أن الغرض من نسبتها إلى العطار هو إثبات شيعيته ، وهذه الأبيات هى :

"مكثتُ فى مشهد ثمانى عشرة سنة وقت الطفولة سعيداً مسروراً" .

"وذهبتُ مرة أخرى إلى نيسابور وتون أيضًا ، وفى النهاية صارت لى سابور مثل الرفيق" .

"اجتمع السالكون على ملكى وسمعتُ منهم الأسرار كلها"[1] .

أما أواسط عمره فقيل إنه قضاها فى الترحال والأسفار ، فيقول براون : " إن العطار زار " الرى " و " الكوفة " و" مصر "و" دمشق " و" مكة " و" الهند " و"تركستان" ثم عاد فاستقر فى مدينته الأصلية ، واشتغل تسعًا وثلاثين سنة من حياته فى جمع أشعار الصوفية وأقوالهم " [2] ، ويردد كل من " ماركريت سميث" [3] وقويم الدولة "[4] هذا الرأى نفسه .

(١) مظهر العجايب ص ٢٥٦ والبيات :

بوقت كودكى من هيجده سال	بمشهد بوده ام خوشوقت وخوشحال
دكَر رفتم بنيشابور وتون هم	بآخر كَشت شابورم چو همدم
به شابورم بدندى سالكان جمع	ازايشان داشتم اسرارها سمع

(٢) براون : تاريخ الأدب فى إيران (الترجمة العربية) ص ١٤٤ .

(٣) د. ماكريت سميث : مقال فى مجلة روركانوج ٢ شماره ٣ ص ١٠ .

(٤) قويم الدولة : مقال بمجلة آرمغان ص ٩١ - ٩٢ .

ويسلم "فؤاد روحانى" بأن العطار ذهب إلى "خوارزم" ، ذلك لأنه - بلا شك - قد اتصل بنجم الدين كبرى ومجد الدين بغدادى اللذين كانا يعيشان فى خوارزم والتحق بخدمتهما "(١) ، ويقول "منوجهر محسنى" : " إن العطار فى أواسط عمره كان مقرباً من الشيخ نجم الدين كبرى وتتلمذ على يديه " (٢) .

وقد يكون كل ذلك صحيحًا إذا ما أُخذت هذه الآراءُ من أشعار لا يحوم حولها الشك فى صحة نسبتها إلى "العطار" ، أما أن تؤخذ من منظومة نبَّه الكثيرون إلى أنها ليست "للعطار" وهى منظومة "لسان الغيب" ؛ فهذا يدفعنا إلى الحذر فى قبول هذا القول ، فقد جاء فى هذه المنظومة أبيات تشير إلى زيارة "العطار" لهذه المدن والبلاد ، ويبدو أنهم قد اعتمدوا عليها ، وهى أبيات ركيكة اللفظ ضعيفة الفكرة رديئة الصياغة لا يمكن أن تكون " للعطار":

"رفعت الهامة إلى محبة العشق ، ومضيتُ إلى مكة ومصر ودمشق".

"وطفتُ الكوفة والرى حتى خراسان ، وقطعت نهر سيحون ونهر جيجون".

"ومضيتُ من صوب الصين إلى بلاد الهند والتركستان مثل أهل الخطا".

(١) فؤاد روحانى : مقدمة الهى نامه ص هشت جاب دوم تهران ١٣٥١

(٢) منوجهر محسنى ص ٩٩ .

" وفى النهاية استقررتُ فى نيسابور ، فوقعت هذه الشهرة منى فى العالم ".

"واختليتُ فى نيسابور فى زاوية ، وتوحدتُ مع إلهى" (١) .

ومما يدفع إلى عدم قبول هذا الرأى ما ذكره " أحمد خوانسارى " فى مقدمته " خسرونامه" من أن "العطار" قد ذكر فى منظومته " اسرار نامه" – التى ألفها وعمره ستون عامًا – أبياتًا تعبر عن رغبته الجامحة لزيارة مكة ومشاهدة قبر الرسول ، وإن صح هذا القول فهو ينفى ما قيل عن زيارته لمكة قبل ذلك ، ولا يعتقد أنه قد زارها بعد ذلك – وهذا مجرد احتمال – فقد صار شيخًا لا يقوى على أن يقطع رحلة من نيسابور إلى مكة فى وقت تعد وسائل السفر فيه شاقة مجهدة ، والأبيات هى :

" أنا الذى فى فرقة تلك الروضة المقدسة ، أهيل التراب على رأسى شوقًا وشغفًا ".

(١) نقلا عن شعر العجم ص ٧ . والأبيات هى :

سربر آورده بى محبوبى عشق — سير كرده مكه ومصر ودمشق
كوفه ورى تاخراسان كَشته ام — سيحن وجيحونش راببريده ام
ملك هندستان وتركستان زمين — رفته چون اهل ختا ازسوى چين
عاقبت كردم به نيشابور جاى — اوفتاد ازمن به عالم اين صداى
در نشابورم بكنج خلوتى — باخداى خويش كردم وحدتى

" فلو دلفتُ يومًا إلى هذا الميدان ، فأى كرة أنا أخرج من منعطف الصولجان هذا " (١).

ولعل البون شاسع بين لفظ هذين البيتين وفكرتهما وقدرتهما على التعبير عن رغبة صاحبهما وبين الأبيات الركيكة السابقة ، والتى يحاولون أن ينسبوها للعطار".

أما ما يقال عن زيارة " العطار " لخوارزم " ومقابلته " لنجم الدين كبرى " و" مجد الدين بغدادى " والتتلمذ على أيديهما ، فهذا يؤخذ بحذر أيضًا ؛ لأن مقابلة الأول ذكرت – فقط – فى " مظهر العجايب" ، أما مقابلة الثانى وإن ذكرت فى "تذكرة الأولياء" التى لا غبار على صحة نسبتها "للعطار" ، فإنها لم تحدد موضع المقابلة ، ومن الجائز أن تكون

(١) أحمد سهيلى : مقدمة خسرونامه ص چهل وهفت والبيتان هما

منم در فرقت آن روضه پاك	كه برسر ميكنم از آرزو خاك
اگرروزى بدان ميدان در آيم	جه كويم زين خم چوكان برايم

ولقد أخطأ " ناجى القيسى " فى كتابه " عطار نامه" ص ١٩٧ فى فهم معنى الشطر الثانى من البيتين ؛ إذ ترجمه على هذا النحو :

" فإن أدخل يومًا فى ذلك الميدان ، فماذا أقول : أأنجو من عطفة الصولجان هذه " ؛ إذ اعتقد أن كلمة "كويم" هنا مضارع التزامى مع ضمير المفرد المتكلم من الفعل "كفتن " أن يقول ، ولكن – كما أرجح – كلمة " صولجان " فى نفس البيت والشطر قرينة تدل على أن "كوى" هنا بمعنى كرة وليست مادة أصلية . وهنا إشارة إلى لعبة الكرة والصولجان الشهيرة فى عصر " العطار" ، وبذلك تكون " الميم" بها هى ميم الرابطة المرخمة " هستم" وليست ضمير فاعلية متصلاً .

قد حدثت فى "نيسابور " كما أنه لا يفهم منها - كما يدعى البعض - تلمذة "العطار" لمجد الدين البغدادى " فليس شرطًا إذا ما تلاقى شيخان متصوفان أن يصير أحدهما أستاذًا والآخر مريدًا وتلميذًا أو كما يقول " فروزانفر": إن ملاقاة الشيوخ بعضهم لبعض ليس شاهدًا على محبة بعضهم لبعض أو متابعة الواحد منهم للآخر " (١) .

وما نميل إليه - فى نهاية هذا الملمح - أنه طالما لم يثبت شىء مؤكد وموثوق به عن سفريات "العطار" هذه فما المانع من القول إنه ربما ظَلَّ فى "شادياخ" منذ أن انتقل إليها سنة ٥٤٨ هـ حتى سنة ٦٠٥هـ ؛ " حيث أصابها زلزال عظيم خربها " (٢) ، ثم عاد مرة أخرى إلى "نيسابور" خصوصًا أن " السلطان" محمد خوارزمشاه ٥٩٦ - ٦١٧ هـ " أمر بإعادة تعميرها " (٣) ، وظل بها حتى استشهد على أيدى المغول فيها سنة ٦١٨ هـ - كما سبق أن رجحت - وهو فى كل هذا مشغول بعمله كعطار وطبيب صيدلى ، وفى أثناء راحته من عمله يخلو إلى نفسه وينشغل بعمله وأدبه وتصوفه فيقرض الشعر معبرًا عن أفكاره التى تعتمل فى فؤاده وبين جوانحه .

(١) فروزانفر : شرح أحوال ..ص,٢٨

(٢) سهيلى : مقدمة خسرونامه ص سى وپنج .

(٣) المرجع السابق والصفحة نفسها .

الفصل الثانى

التعريف بالمنظومة

تعد " مصيبت نامه " واحدة من منظومات " العطار" المهمة ، بل ربما تكون أهمها جميعًا ؛ فهى تصور بجلاء ووضوح فكرة الطريقة القائمة على أساس الشريعة للوصول إلى الحقيقة ، وهى طريق صوفى إلى الحق سبحانه ، كما أنها تصور فكرة التكامل الروحى عند الإنسان أكرم خلق الله وأقدره على أن تتجاوز روحه حدودها الطبيعية – أيًا كان شأنها – وتصل إلى المبدأ الخالق ، وهذا ما لا يتوافر لأى كائن طبيعى آخر وقدرة الإنسان على الوصول مشروطة بشرط مهم هو أن يعرف الإنسان نفسه ، فمن عرف نفسه عرف ربه.

ولا تكتفى المنظمة بعرض فكرة التكامل الروحى عند الإنسان أو طريق الوصول إلى الحق – وهذا عولج كثيرًا قبل " العطار" وبعده – ولكنها تتميز بحداثة المنهج وجدته ، بل تعرض أيضًا لبعض الأفكار الصوفية التى شغلت المتصوفة والباحثين على السواء مثل : الفناء والبقاء ، وحدة الشهود ، فكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، فكرة

خلق العالم من الوجهة الصوفية ، الصلة بين الله سبحانه والعالم والله والإنسان . وهى إلى جانب ذلك كله عمل فنى يقترب من الكمال .

وتقع المنظومة فى ٧٥٣٩ بيتاً [١] ، وقد نظمها " العطار" من بحر " الرمل المسدس المقصور [٢] " ، ووزنه كما ذكر صاحب " المعجم فى معايير أشعار العجم " [٣] : " فاعلاتن فاعلاتن فاعلان " فى كل شطر ، ويجوز فى الأعاريض والضرب فاعلن وفاعلان [٤] .

تبدأ المنظومة بالبيت التالى :

حمد پاك ازجان پاك آن پاك را كو خلافت داد مشتى خاك را

وتحتوى على مقدمة تشمل مدح الذات الإلهية والثناء عليها وعلى الرسول ﷺ وعلى الخلفاء الأربعة الراشدين والحسن والحسين أبناء الإمام "على" رضى الله عنهم أجمعين ، ثم حديثاً عن المعراج النبوى وعن الشعر وعن منازل الصوفية تحت عنوان " فى الصفات" ، ثم يأتى أصل المنظومة والفكرة التى نظمت من أجلها ،

(١) فروزانفر : شرح أحوال ...ص ٣٩٧ .

(٢) السابق والصفحة نفسها .

(٣) محمد بن قيس رازى : المعجم فى أشعار العجم . تصحيح القزوينى ومدرس رضوى ص ١٣٣ طهران ش

(٤) المرجع السابق والصفحة نفسها .

وهى عبارة عن أربعين مقالة تمثل الفكر الصوفى الذى يهدف " العطار" إلى عرضه ، وكل مقالة من هذه المقالات الأربعين متبوعة بحكايات تعد تطبيقًا لما تهدف إليه المقالة وترمز .

ثم تنتهى المنظومة بفصل عقده " العطار" ليثنى فيه على نفسه وعلى شعره وشاعريته .

ولقد عُرفت هذه المنظومة فى أوائل نسخها المخطوطة باسم " مصيبت نامه " ؛ فقد جاء فى نهاية أقدم مخطوطاتها :

" تم الكتاب المعروف بمصيبت نامه بعون الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة الله تعالى إبراهيم بن عوض المراغى أبوه فى سادس شهر الله المبارك محرم سنة تسع وتسعين وستمائة الحمد لوليه والصلوات على نبيه محمد والله - كذا - أجمعين " (١) .

ويذكرها " العطار أيضًا بهذا الاسم فى مَتْنين نالا حظهما من التحقيق والطبع هما : " مصيبت نامه" - أى العمل نفسه - و" خسرو نامه" ، فيقول فى مصيبت نامه" وفى آخرها :

(١) هذه المخطوطة موجودة فى متحف قونيه وكتبت سنة ٦٩٩ هـ . نقلا عن مقدمة مصيبت نامه ص جهارده

" لقد أقمتُ ضجة فى المصيبة ، ولهذا سميتها " مصيبت نامه "[1] ،
ويقول فى خسرو نامه:

"مصيبت نامه" هى حزن الدنيا و "الهى نامه" هى الأسرار الظاهرة [2] .

ولقد ذكر لهذا العمل أسماء أخرى غير اسم " مصيبت نامه " غير مدعم بأدلة تؤكدها منها : جواب نامه ، نزهت نامه[3] ، عقد المسافات[4] ، نصيحت نامه [5] .

وفى دار الكتب المصرية مخطوطة تحتوى على الدفتر الثالث من " المثنوى المولوى " " لجلال الدين الرومى " وعلى هوامش متنها دونت بعض منظومات " العطار " مثل : " منطق الطير " ، " الهى نامه " ثم "مصيبت نامه" .

إذ تبدأ بالبيت نفسه الذى بدأت به النسخة المحققة التى بين أيدينا :

حمد پاك ازجان پاك آن پاك را　　　كوخلافت داد مشتى خاك را

(١) مصيبت نامه ص ٣٦٦ والبيتان :

در مصيبت ساختم هنگامه من　　　نام اين كردم مصيبت نامه من

گردلى مى بايدت بسيار دان　　　پس مصيبت نامه عطار خوان

(٢) خسرو نامه ص ٣٣ والبيت : مصيبت نامه كاندوه جهانست　　　الهى نامه كاسرار عيانست

(٣) ذكر سعيد نفيسى هذين الاسمين فى : جستجو .. ص ١٢٥

(٤) ذكره هرمان اته فى : تاريخ أدبيات ايران (الترجمة الفارسية) ص ١٧٥

(٥) ذكره القيسى ص ٤٠٧

وتحتوى على نفس فكرتها .. ولا أدرى سبب تصدرها بهذا الاسم " مفرّحنامه " اللهم إلا إذا كان محررها ممن يؤمنون بالتفاؤل والتشاؤم فبدل اسمها من " مصيبت نامه " إلى" مفرّحنامه "

وقد تبدو – للوهلة الأولى – تسمية " العطار " هذه المنظومة باسم " مصيبت نامه " غريبة ، كما أنه لم يذكر تعليلاً واضحًا لهذه التسمية ؛ مما دفع " فروز انفر " إلى أن يحاول أن يوجد لها تعليلاً فذكر احتمالين :

الأول : أن السالك قد حمل مشكلته أمام كل شخص وكل كائن ، ولكنه كان يعود يائسًا ، ولم تحل له مشكلته هذه ، ولم يجد لآلام طلبه سكينة ولخاطره الحائر راحة ، فلم توجد حادثة أكثر حرقة للقلب من هذه الحادثة ، ولم توجد مصيبة أكثر صهرًا للروح من تلك المصيبة ؛ لأن السالك الباحث عن السرّ مضى إلى العرش والكرسى وصفوف الملائكة والسماء والأرض والموجودات الحسية والغيبية والأنبياء ، وخاصة الحق وأمناء الحضرة وأصحاب الأسرار الملكية والملكوت ، وعرض عليهم آلامه وأحزانه فلم يلق لقلبه المُعَنَّى شفاء ، ولم يجد لدائه دواء ، فأطبق يد الطلب حائرًا فى ثوب هذا تارة وأهداب سرح ذاك تارة أخرى ، وهو يعيش صادى الشفة مفتت الكبد مشتعل الروح .

والاحتمال الثانى : أن العطار تحمل آلامًا عديدة فى استخراج المعانى وترتيب المضامين والتنسيق وتركيب الألفاظ ، فأقام على رأس كل بيت فيها مأتمًا ، وأطلق على هذا الكتاب اسم " " مصيبت نامه " (١)

(١) فروز انفر : شرح أحوال ، ص ٤٠٦ ـ٤٠٧ .

ولقد اعتمد " فروز انفر " فى هذا الاستخراج على الأبيات التالية ، والتى وردت فى نهاية " مصيبت نامه " :

" كنت قد طهَّرت لب الروح بحثًا عن الحقيقة ، حتى لا تظن أننى كنت مخطئًا " .

" وجمعتها فى يسر الماء أمامك ، فقل لقلبك الغائب عن وجودك : أمعن الفكر " .

" إذا كان لابد للإنسان من الاستدلال على الطريق ، فما عليك إلا أن تقرأ كلامى " .

" فقد أقمت مأتمًا فى نهاية كل بيت جادت به العزيمة " .

" وأقمت ضجة فى المصيبة ، وسميتها " مصيبت نامه " [1] ، وربما كان احتمال " فروز انفر " الأول أقرب إلى الصواب ، إلا أنه يحتاج إلى تدعيم يتمثل فيما جاء فى نهاية المنظومة ، إذ تنتهى بحيرة السالك

(١) مصيبت نامه ص ٣٦٦ والأبيات :

در حقيقت مغز جان پالوده ام — تانه پند ارى كه در بيهوده ام

جمع كردم آب آساپيش تو — گوتفكر كن دل بيخويش تو

گرزگفتن راه مى يابد كسى — كَفتهٔ من بايدت خواندن بسى

زانكه هربيتى كه مى بنكَاشتم — برسر آن ماتمى مى داشتم

در مصيبت ساختم هنكَامه من — نام اين كردم مصيبت نامه من

وتشتت فكره وخياله أو ما يعبر عنه من قبل المتصوفة بمقام الحيرة ، فالسالك بعد أن وصل إلى " الروح " فى المقالة " الأربعين " والأخيرة بمشقة بالغة منتهيًا من سفره الآفاقى والنفسى وبعد أن أرشدته " الروح " إلى الطريق القويم الصحيح ، فغاص فى بحرها الذى هو رمز لبحر الحقيقة وجد نفسه حائرًا لهول ما رأى :

"حينما غاص سالك القصة فى بحر الروح ، وصارت الروح غير صابرة"
"ومن كثرة ما رأى روحه من بين يديه ومن خلفه ، رأى كلتا الدارين ظلاً لذاته"

" لقد كان كل طلب كل جد وكل جهد ، وكان كل وفاء كل شوق وكل عهد " .

"وله تلك الحيرة كلها كل لحظة ، وله ذلك الصياح كله والآه والمأتم".

" لم ير من الجسد لأنه رأى من الروح ، لا ... لم ير من الروح بل رأى الحبيب " .

" وبقى متحيرًا وغسل اليد من النفس ، وتطهّر من النفس واستقر فى زاوية "[1] إذن انتهى السالك إلى الحيرة والتشتت والقسوة والمرارة

(١) مصيبت نامه ٣٥٧ والأبيات :

سالك القصة چودر درياى جان ... غوطه خورد وكشت ناپر واى جان
جانش چندان كزپس وازپيش ديد ... هرد وعالم ظل ذات خويش ديد
هر طلب هرجد وهرجهدى كه بود ... هروفا هرشوق وهر عهدى كه بود
آن همه سركشتكى هردمش ... وآن همه فرياد وآه وماتمش
نه زتن ديداو كه ازجان ديد او ... نى نديد ازجان وجانان ديد او
درتحير ماندشست ازخويش دست ... پاك كشت از خويش ودركوشه نشست

والألم ؛ فتلك لديه مصيبة ألَمَّتْ به ... فبدلاً من أن ينعم - فى نهاية رحلته - بما وصل إليه بعد كبد ، تزداد حيرته ، وتأخذ بتلابيبه ، وتلم بخناقه ... وتلك مصيبة وألم للعاشق السالك الواله .. ومن ثم أطلق على هذه المنظومة اسم " مصيبت نامه " .

الباب الثانى

موضوع المنظومة

الفصل الأول

النظرية الصوفية العامة فى المنظومة

وأعنى بالنظرية الصوفية العامة هنا تلك المبادئ الصوفية الأساسية التى تتسم بالتكامل فيما بينها ؛ بحيث تشكل الأسس التى يقوم عليها بناء وجهة النظر التى دان بها العطار بالنسبة للتصوف .

أولا : الشريعة والطريقة والحقيقة فى المنظومة

يرجع الصراع بين العقل والنقل إلى ظهور حركة الترجمة ودخول العلوم اليونانية محيط الفكر الإسلامى وظهور تأثيرها فى علوم جديدة مثل علم الكلام.

وتناول هذا الصراع فيما تناول المتصوفة بسبب خوضهم فى مسائل يعتقدون أنها تخصهم وحدهم ، " وكان سبب استياء الفقهاء والمتكلمين أنهم كانوا يخصون أنفسهم بالبحث فى المسائل الدينية دون غيرهم ، ولم يستطيعوا أن يتحملوا أناسًا ليسوا من ذوى زيهم حتى

إنهم يسخرون من علوم الرسوم ومن البحث والجدل ، ويدعون أن في استطاعتهم تسخير الأرواح والأفكار . ومن المسلم به أن الدواعي لمعارضة الصوفية كانت كثيرة ، ومن جملتها أن الصوفية تقول : ينبغي النظر إلى باطن الإنسان وكل حكم يصدر فى حق الأفراد يجب أن يراعى فيه باطنهم ، وليس للظاهر أية أهمية ، ويجب أن يضرب به عرض الحائط ، بينما تبنى الشريعة الإسلامية أحكامها على الظواهر وتعاقب على المعاصى البينة والصوفى يقدم النية على العمل" (١) . وهذا قول لاينبغى أن يؤخذ على إطلاقه ؛ فالفقهاء أيضًا يقدمون النية على العمل بدليل الحديث الشريف الذى تبلغ صحته درجة التواتر حتى قَبِله كلُّ علماء الحديث ، وهو قوله ﷺ : "إنما الأعمال بالنيَّات ...." إلخ .

وبعد اندفاعة التصوف الأول فى القرنين الثانى والثالث للهجرة ، بدأ يتخذ من القرآن والسنة أساسًا له على يد " الجنيد " ومن جاء بعده ، ومنذ ذلك التاريخ تم نوع من التآلف بين التصوف والقرآن والسنة أى الشريعة .

ويقول الأستاذ الدكتور "عبد الحكيم حسان " فى هذا الصدد : وأقام الصوفية مذهبهم على أسس من الشرع ، وادعوا أنهم يقتدون فى هذا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومهما كان خروج بعض مذاهبهم على ظاهر الدين فإنهم كانوا يجاهدون فى إرسائها على قاعدة دينية ،

(١) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام (الترجمة العربية) ص ٢٣٩ .

وأقل ما كانوا يحرصون عليه فى ذلك اتقاء حملات الفقهاء وأهل الظاهر التى كانت تنتهى ببعض الصوفية إلى القتل والتصليب ، وهم يرون أنهم الآخذون بلباب الشرع وروحه ، بينما تمسك غيرهم بالظواهر والقشور " [1] .

وربما كان هذا التآلف سببًا فى نوع من توحد الهدف - ولا أقول التوافق بين الصوفية والفقهاء ضد الفلسفة والفلاسفة إيمانًا منهم بأن الفلسفة علم معطل - وكان ذلك فى عصر " العطار " فى القرن السادس الهجرى - وصار الصراع صراعًا نقليًا ضد العقل ، وشنَّ " العطار " حملةً شعواء على الفلسفة والفلاسفة - كما تقدم القول فى ذلك .

ونتج عن هذا التآلف أن حاول المتصوفة التقريب بين الشريعة والطريقة فى سعيهم إلى الحقيقة حتى لا يتهموا من قبل الفقهاء بخروجهم عن النص .

ولقد اهتم المتصوفة القدامى بالعلاقة بين التصوف والشريعة ؛ أى بين الطريقة والشريعة للوصول إلى الحقيقة ، وقد روى عن الشيخ " أبى سعيد بن أبى الخير " الرواية التالية ، وهى تبين إلى حد كبير نظرته إلى هذه القضية :

" روى أن الشيخ أبا القاسم القشيرى فكر ذات ليلة ، وقال لنفسه : غدًا أذهب إلى مجلس الشيخ أبى سعيد ، وأسأله ما الشريعة وما الطريقة ؟

(١) د. عبد الحكيم حسان : التصوف فى الشعر العربى ص ٢٦٢ . طبع مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٤ م .

وأرى بماذا يجيب . وفى اليوم التالى ذهب إلى مجلس الشيوخ وجلس ، وبدأ الشيخ الحديث ، وقبل أن يسأل الأستاذ الإمام سؤاله قال الشيخ : أيها الرجل الذى تريد أن تسأل عن الشريعة والطريقة ، اعلم أننا جمعنا العلوم كافة فى هذا البيت :

جاءت رسالة من الحبيب أن أحسِنْ العمل ، وهذه هى الشريعة .

وقدِّم الحُبَ من قلبك وتجنب الفضول ، وتلك هى الطريقة .

وقد قال إمام الحرمين أبو المعالى قدس الله روحه العزيز : إن كل ما أثبتناه فى الكتب ، وصنفناه قد بيَّنه سلطان الشريعة والطريقة الشيخ أبو سعيد قدس الله روحه العزيز فى هذا البيت الواحد " (١) .

أما الشيخ " أبو القاسم القشيرى " فإنه يعطى للشريعة والحقيقة تعريفًا أدق : "الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة شاهدة الربوبية ؛ فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول ؛ فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة أنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده" (٢).

(١) محمد بن منور بن أبى سعيد ميهن : أسرار التوحيد . باهتمام : دكتر نبيح الله صفا . جاب سوم ص ٨٨ . وترجمة النص هنا للدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل فى كتابها : أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد ص ١٠٢ الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م . وهذا الكتاب ترجمة للنص الفارسى .

(٢) أبو القاسم عبد الكريم القشيرى : ص ٧٢ .

ولقد تناول " الهجويرى " أيضاً العلاقة بين الشريعة والحقيقة بما لا يخرج عما سبق : " فالشريعة هى فعل للعبد ، والحقيقة هى حفظ الله وعصمته جل جلاله للعبد ؛ فإقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال ، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال . ومثلهما كمثل شخص حى بالروح ، وحينما تنفصل عنه الروح ، يصير جيفة ، وتصير الروح ريحاً ؛ فقيمتها فى اقترانهما ببعضهما البعض ، فكذلك الشريعة تكون بدون الحقيقة رياء وتكون الحقيقة بدون الشريعة نفاقاً [1] .

ولقد تناول " العطار" العلاقة بين الشريعة والحقيقة أيضاً فى منظومته "مصيبت نامه " بما يشير إلى أن هذه المنظومة تعبر تعبيراً جيداً عن نظرته لهذه العلاقة :

فعلى الرغم من أن " مصيبت نامه " تمثل اتجاهات صوفية متعددة فأنا أرى - من بين هذه الاتجاهات التى تشكل النظرية الصوفية العامة فيها - أنها تعبر عن **فكرة الطريقة المستندة إلى الشريعة للوصول إلى الحقيقة** ؛ أى أن أساس المنظومة التوفيق بين الشريعة والطريقة أو بين التعاليم الإسلامية بمعناها الظاهرى والفهم الخاص الذى ذهب إليه المتصوفة . ومن خلال هذا كله سيستبين لنا إلى أى مدى فهم " **العطار** " **أصول الشريعة الإسلامية** .

(١) الهجويرى :كشف المحجوب (الترجمة العربية للدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل) الجزء الثانى ص ٦٢٧ .

من بين حكايات " مصيبت نامه " المتعددة جاءت الحكاية التالية التى اتخذها " العطار " تكأةً يبين من خلالها نظرته إلى الشريعة والطريقة والحقيقة والعلاقة بينها :

" كان قد أضاع طالب مطلوبه ، فوصل الليل بالنهار فى الدنيا بحثًا عنه ".

" كان يمضى فى الدنيا وآلهِ الروح بسبب حزن الروح وخداع العالم " .

" لم يعرف فى الطلب قدمًا من الرأس ، وقد صنع لنفسه نعلَى حديد" .

" ثم طوى الدنيا مائة مرة حينئذ ، ويا للعجب لقد أبلى نعلَى الحديد " .

" صار نعلاه الحديدان بلا شفقة ذرة ذرة فى طريق طويل " .

" على الرغم من أنه دار كثيرًا فمن أمله لم يجد أثرًا له من أى طريق " .

" وفى النهاية اعترضته ثلاثة طرق ، على ناصية كل طريق له كتابة سوداء".

" كُتب على ناصية الطريق الأول : أيها الغلام إذا نزلت إلى هذا الطريق المطلق ".

" فالبرغم من أنه طريق صعب وطويل ، فإنه يمكنك أن تعود منه ثانية " .

" وكتب على الطريق الآخر : أيها السليم إذا نزلت إلى هذا الطريق العظيم ".

" فإما أن تعود منه فى النهاية فجأة ، وإما ألا تعود من هذا المكان أبدًا " .

" وكان قد كتب على الثالث : أيها الرجل الطاهر ، إذا نزلت إلى طريق الهلاك هذا " .

" فلن تعود منه مرة أخرى مطلقًا حتى الأبد ، ولن يبقى منك علامة ولا خبر ".

" ستمحى وتضيع وتصير هباء ، فأى فانٍ أكثر منك فى هذا أيضًا .

" قال : حينما لا يكون في الوصال أمل ، فليس ثمة أمر خالد سوى اليأس ".

" هذا الطريق الثالث هو طريقى الدائم ، قال هذا ومضى فى ذلك الطريق والسلام " .

" الطريق الأول وهو المضى فى الشريعة ، المضى فى العبادة الخالية من الهوى " .

" ثم طريقك الثانى وهو الطريقة ، وإن شئت الثالث فهو الحقيقة " .

" لو مضيت فى الحقيقة ، فستُمحى طالما تتنفس " .

" كل من يخطو فى طريق الحقيقة خطوتين ، يصير فانيًا حتى الأبد والسلام " .

" يفنى عن نفسه مطلقًا فى الخطوة الأولى ، ثم يصير فى الأخرى محوًا فى الحق " .

"كل من يكون له هناك رائحة ، فإنه لاينطوي ولو كان كله شعرة واحدة" [١].

(١) مصيبت نامه ص ١٩٥ ـ ١٩٦ وأبيات الحكاية :

طالبي مطلوب راگم كرده بود | روز وشب سر در جهان اورده بود
ازغم جان وجهان بغريفته | درجهان ميرفت جاني شيفته
پاى از سر در طلب نشناخت أو | خويش را نعلين آهن ساخت أو
بس جهان صد باره جون پيموده كرد | أى عجب نعلين آهن سوده كرد
ذره ذره گشت در راهي دراز | آهن نعلين اوبي دلنواز
گرچه بسياري بگشت از درداو | هم نيافت از هيج راهي گرداو
عاقبت در پيش أو آمد سه راه | برسر هر راه أو خطي سياه
بر سريك ره نوشته كاي غلام | گرفرو آئي بدين ره تو تمام
گرجه اين راهيست دشوار ودراز | هم برآئي عاقبت زين راه باز
بره ديگر نبشته كاي سليم | گرفرو آئي بدين راه عظيم
يابرآئي زين ره آخر ناگيان | يا ازين جابر نيائي جاودان
برسيم بنبشته بد كاي مرد پاك | گرفرود آئي بدين راه هلاك
برنيائي تا ابد هرگز دگر | نه نشان ازتو بماند نه خبر
محو گردى گم شوى ناجيز هم | زين چه فاني تربود آن نيز هم
گفت چون در وصال أو ميدنيست | كار جز نوميدى جاويد نيست
اين سيم راهست راه من مدام | اين بگفت وشد دراو ره والسلام
راه اول در شريعت رفتن است | در عبادت بي طبيعت رفتن است
بس دوم راهت طريقت امدست | ورسيم خواهي حقيقت آمد ست
در حقيقت گر قدم خواهي زدن | محو گردى تاكه دم خواهي زدن
هركه درراه حقيقت زد دوگام | تا ابد نابود گردد والسلام
گام أول را زخود مطلق شود | بس بديگر گام محو حق شود
هركرا زانجايگه بوئي بود | در نگنجد گر همه موئي بود

(١) الشريعة فى مصيبت نامه :

وهى الطريق الأول الصعب الطويل ذو النهاية .

لا أشط عن جادة الصواب إذا قلتُ إن " العطار " كان قريبًا جدًا من الشريعة فى تصوفه ، بمعنى أن سالكَ الطريقة فى " مصيبت نامه " مزود بأسس الشريعة . وربما عاد ذلك إلى ثقافة " العطار " العربية والإسلامية وحفظه للقرآن والأحاديث فى المدرسة النظامية فى " نيسابور " بلده ، والتى كان يقوم بالتدريس فيها أئمة الفقه والدين الذين اهتموا بتعليم الطلاب العلوم النقلية ، وحالوا بينهم وبين العلوم العقلية ، فانعكس هذا على تلميذهم " العطار " حين شب عن الطوق وصار شاعرًا صوفيًّا ؛ ففى " مصيبت نامه " نلاحظ :

(أ) هجوما عاتيًا منه على الفلسفة والفلاسفة معتبرًا الفلسفة علمًا معطلاً لا يأتى منها سوى اللجاج والجدل والسفسطة ، وتتعارض مع الشرع [١] .

(ب) حدد " العطار " العلوم التى ينبغى أن تحظى بالاهتمام والعناية ، ويلاحظ أنها علوم دينية فقهية بحتة :

" علوم الدين هى الفقه والتفسير والحديث ، ويخبث كل من يقرأ غير ذلك " .

(١) انظر مصيبت نامه ص٥٥ ، وسبق أن تحدثت عن ذلك مع الاستشهاد بأبيات من المنظومة .

" ورجل الدين هو الصوفى والمقرئ والفقيه ، وإذا لم تقرأ ذلك فإنى أدعوك سفيهًا " [١] .

(ج) بيَّن " العطار " طبيعة العلاقة بين الله تعالى والإنسان ، وتمثل ذلك فى تكريم الحق للإنسان ؛ إذ خلقه فى أحسن تقويم ، وأمر الملائكة بالسجود لآدم ، وأن الإنسان هو المقصود من خلق الكون - وسيأتى تفصيل لذلك فى موضعه .

(د) تحدث " العطار " عن صفات الحق سبحانه مثل قدرته ووحدانيته وأنه الأول والآخر والظاهر والباطن ، وأنه خالق الوجود والعلة الفاعلة والمحرك الأول للوجود [٢] .

ولقد اهتم الباحثون فى التصوف بتبيان الأسس الفكرية للشريعة الإسلامية فى التصوف . وكمحاولة للتقريب بينهما فسروا الآيات القرآنية تفسيرات خاصة ، وكذا الأحاديث النبوية والقدسية ، ولعل أبرز هذه الأسس الفكرية تلك التى بينها " آربرى " Arberry فى كتابه " التصوف " "Sufism" [٣] معتمدًا على كتب الصوفية القديمة ،

(١) مصيبت نامه ص ٥٤ والبيتان:

علم دين فقه است وتفسير وحديث	هر كه خواند غير اين كَردد خبيث
مرددين صوفيست ومقرى وفقيه	كَرنه اين خوانى منت خوانم سفيه

(٢) السابق ص ١ وما بعدها .

(٣) Arberry : Sufism P. R. London, !950,p,13.

وهى ـ أى الأسس ـ : التوحيد ونفى الشرك ، ويقصد بذلك العلاقة بين الرب والعبد كما جاء فى **القرآن الكريم** ، السنة ويقصد بها قراءة **الحديث النبوى** ، **القدوة** وهو الدور الذى كان أساسًا فى تكوين الطريقة فى الأصل ويقصد به الرسول والصحابة والصوفية .

ولقد تناول " العطار " فى " مصيبت نامه " هذه الأسس تناولاً موضوعيًا جيداً دون تحديد أو تقسيم ، بل هى متناثرة بين ثنايا المنظومة مدعمة كل فكرة يرمى إليها ، وكان استنباطها منها قائمًا على جهدى الشخصى فقط :

أولاً : القرآن والاستشهاد بآياته فى مصيبت نامه

تمتلئ " مصيبت نامه " بالاستشهادات القرآنية ، ولا يكاد يخلو منها موضع. ولقد اتخذت هذه الاستشهادات عدة طرق فى المنظومة ؛ فتارة يمزج " العطار" أبياتها بألفاظ تشير إلى آية قرآنية أو يمزجها بمعنى متخذ من آية ، وتارة يذكر الآية نفسها وبنصها ـ وتقدم تفصيل ذلك .

و" للعطار" فى هذه الآيات القرآنية ـ وهذا هو الأهم ـ تفسيرات عدة ، منها ما هو ظاهرى ، ومنها ما هو باطنى صوفى ، ومنها مابيين وجهة نظره. ويلاحظ أن التفسيرات الصوفية للقرآن الكريم قد كثرت فى هذه الفترة التى عاش فيها " العطار " امتداداً لظهورها فى الفترات السابقة له ،

وكان لعلماء هذا العصر وجهات نظر معينة فى القضايا التى يشملها القرآن [1] .

(أ) التفسير الظاهرى :

وأعنى به استشهاد "العطار" بالآيات القرآنية طبقًا لمعناها الظاهرى كما يفهمه غير الصوفية من الفقهاء مثلا دون تأويل ، وهذه الاستشهادات كثيرة جدا فى المنظومة ، وأكتفى منها بمثال أو اثنين فقط :

١ - "أنت مركز الدنيا والدين المطلق ، وبدء العالم وصفى الحق" [2] .

فكلمة " صفى الحق " إشارة إلى قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [3] . فمضمون البيت

(١) يمكن الرجوع فى ذلك إلى ما كتبه كل من : ذبيح الله صفا فى تاريخ ادبيات ج ٢ ص ٢٥٤ . السراج الطوسى فى اللمع . تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى . ص ١١٦ دار الكتب الحديثة بمصر ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م . د. محمد مصطفى حلمى . فى الحياة الروحية فى الإسلام ص ٢٦ وما بعدها ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م ، وقد ذكر أمثلة لهذه التفسيرات .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٦٢ والبيت :

مركز دنيا ودين مطلق تونى   نقطهٔ عالم صفى حق تونى

(٣) سورة آل عمران : آية (٣٣).

الذى يتحدث "العطار" فيه عن " آدمَ عليه السلام لا يختلف عن معنى الآية الكريمة .

٢ ـ وقوله :

" حينما غبت عن نفسك بسبب كأس " الاصطناع " استمعت روحك لكلام الحق " [١] . فكلمة " اصطناع " إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴾ [٢] وهى خطاب موجه من الحق سبحانه " لموسى " عليه السلام .

(ب) التفسير الباطنى الصوفى :

١ ـ يقول " العطار ":

" لا جرم إن رأى السمك (الأرض) والقمر (السماء) فقد رأى كلا العالمين " ثَمَّ وجه الله " [٣] .

(١) مصيبت نامه ص ٢٨٥ والبيت :

چون شدى بيخود زكاس اصطناع   كردجان تو كلام حق سماع

(٢) سورة طه : آية (٤١)

(٣) مصيبت نامه ١٣٥ والبيت :

لا جرم گرماهى وگرماه ديد   هر دو عالم ثم وجه الله ديد

فجملة " ثَمّ وجه الله تعالى " إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (١) .

فالبيت يصور بوضوح فكرة " وحدة الشهود " التى تُعبِّر عنها " مصيبت نامه" أيضًا - وسيأتى تفصيل ذلك - ويقول " محمد مصطفى حلمى " : "إن الصوفية يتخذون منه - أى من هذا النص القرآنى " فأينما تولوا فثم وجه الله " دعامة يقيمون عليها مذاهبهم فى وحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلى الله فى مخلوقاته " (٢) .

٢ - يعد المتصوفة قوله تعالى " قاب قوسين " (٣) مرحلة الفناء ، وهذا ما اعتنقه "العطار" أيضًا ، وفسر هذه الآية تفسيرًا صوفيًا يتمشى مع فكرة الفناء ، فيصور - فى حديثه عن المعراج - وصول الرسول إلى مرحلة " قاب قوسين" بالوصول إلى مرحلة الفناء الكامل فى الحق فمحيت - عندها - " ميم " " أحمد" وصار " أحد " وما وصول " المصطفى " ﷺ إلى هذه المكانة إلا بسبب صدقه وطلبه :

" تلاقى قوسا " قاب قوسين " يا للعجب معًا بسبب صدقه وطلبه " (٤) .

(١) سورة البقرة أية (١١٥).

(٢) د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ٢٨ .

(٣) سورة النجم أية (٩) والآية " فكان قاب قوسين أو أدنى "

(٤) مصيبت نامه ص ٢٦ والبيت :

دو كمان قاب قوسين أى عجب   درهم افكندند از صدق وطلب

٣ ـ ولقد عرف الصوفية قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾ [١] بآية العهد والميثاق الذى يترتب عليه الثواب والعقاب ، وفسروها تفسيراً صوفيا بينوا فيه العلاقة بين الخالق والمخلوق،

وهذا عين ما اعتنقه " العطار " ؛ فالسالك حين وصل إلى الحق بقي متحيراً من هول ما رأى ، ووجد أنه حصل على هذا الطلب في نفسه ، وأنه أسمى الكائنات لوصوله إلى مرتبة حباه الحق تعالى بها دون سائر المخلوقات كافة ، وصار مكرما معزّزًا من قبل الحق سبحانه المبدأ والمنتهى ، خاطب الروح :

" قال : أيتها الروح مادمت كل موجود ، فقد قلت نفسك (بلى) وسمعت (أَلَسْتُ) " [٢] .

٤ ـ ومن الأفكار الصوفية التى تحدث عنها " العطار " أن الحق سبحانه معنى كل شيء فى الوجود الظاهر والباطن ، فهاء (هو) باطن الوجود وواو (هو) ظاهره ومن ثم فالحق هو الظاهر والباطن والأول

(١) سورة الأعراف : آية (١٧٢) .

(٢) مصيبت نامه ص ٣٥٧ والبيت :

گفت أى جان چون توبودى هرچه هست   خود بلى گفتى وبشنودى الست

والآخر ، طبقا لقوله تعالى ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [(١)] . وذلك فى قوله : " كانت الهاء من الباطن والواو من الظاهر ، فكان معنى هو الأول والآخر " [(٢)] . وهذه الآية يستدل بها أيضًا على " وحدة الشهود " ، ويذكر " عزام" أن هذه الآية تقرب فى الاستشهاد بها من وحدة الوجود [(٣)].

٥ ـ فسر " العطار " قوله تعالى ﴿ إِذِ الأَغْلالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلاسِلُ يُسْحَبُونَ (٧١) فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ﴾ [(٤)]. تفسيرًا صوفيًا ؛ لأن السلاسل فى النار ـ كما يفهم من الآية ـ تكون لسجر الكافرين ، بينما " العطار " قد استخدمها فى البيتين الآتيين استخدامًا صوفيا ؛ إذ جعلها لائقة بأعناق الوَالِهين العاشقين ، وذلك بعد أن جعل نار العشق هى السلاسل نفسها :

" حينما اشتعلت نار عشقك ، صنعتَها للمجانين سلسلة " .

"رغم أن السلاسل خصصت للأعناق ، فإنها لائقة بجيد العشاق " [(٥)].

(١) سورة الحديد : آية (٣) .

(٢) مصيبت نامه ص ١٣ والبيت :

هاز باطن واو از ظاهر بود   معنى هو اول وآخر بود

(٣) د . عزام : التصوف وفريد الدين ص ٧٧ .

(٤) سورة غافر : آية (٧١ ، ٧٢) .

(٥) مصيبت نامه ص ١٤٠ والبيتان :

آتش عشق توشد چون مشعله   ساختى ديوا نگان را سلسله

آن سلاسل گرچه هم أعناق راست   ليك لايق گردن عشاق راست

(جـ) التفسير الموجه لوجهة نظره :

١ ـ تقدم القول بأن " العطار " يدعو سالكه إلى أن يكون مثل الطين ساكنًا ثابتًا ومثل النار محترقًا منصهرًا ؛ فإذا لم يفن ظلَّ على أصله وإن فَنى صار محترقًا بنار العشق . ولقد أخذ " العطار " الشطر الأول من فكرته من قوله تعالى ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴾ (١).

ليُعبرِّ به عن وجهة نظره الخاصة لفكرة السلوك :

" أنت مثل الطين اللازب وقت العمل ، لا جرم أن يكون لك تعلق بلا حصر " (٢).

٢ ـ يقول " العطار " :

" قال : يامن ذاتك أساس للفطرة ، كلا العالمين مليئان بالاضطراب من ذراتك "(٣).

(١) سورة الصافات : آية (١١) .

(٢) مصيبت نامه ص ١٠ والبيت :

تـوچـــو طين لازبى دروقت كار   لا جـــرم آويــز دارى بيشـمـار

(٣) مصيبت نامه ص٢٦١ والبيت :

گفت آى بنياد فطرت ذات تو   دوجهان برشور از ذرات تو

اعتمد " العطار في هذا البيت على قوله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (١) على إثبات فكرة ينشدها ، وهي الثناء على سيدنا " آدم " عليه السلام واعتبار ذاته أساس الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، في حين أن الخطاب في الآية موجه إلى سيدنا محمد ﷺ .

ويلاحظ أن " العطار" قد أغرب في بعض الأحايين فوجه الآيات غير وجهتها بما لا يتفق مع نوعيات تفسيره الثلاث السابقة الذكر ؛ فعلى سبيل المثال عدَّ " العطار " قوله تعالى ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ (٢) التي نزلت في شأن سيدنا " محمد " ﷺ ، عدّها في شأن " إدريس" عليه السلام :

" وصار بعد ذلك للتدريس متصدراً ، وقال درس " ما أوحى " إلى إدريس(٣) .

وقوله تعالى ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾(٤) .

(١) سورة الروم : آية (٣٠) .

(٢) سور النجم : آية (١٠) .

(٣) مصيبت نامه ص ٢٤ والبيت :

بعد ازان در صدر شد تدريس را　　　درس ماأوحى بگفت ادريس را

(٤) سور الحجر : آية (٢٩)

التى يقصد بها تكريم الإنسان من قبل الحق وتعظيمه ، أغرب " العطار " فى أمر النفخة ؛ إذ عدها نفخة إسرافيل فى صوره :

"الصور هو نفخة نور وحيدة منك ؛ لأنه من "نفخت فيه من روحى "[1].

وفى حديث " العطار " عن الجبل يتصور أن " قاف " فى قوله تعالى ﴿ قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ﴾ [2] وهى حرف من الحروف التى افتتحت بها بعض السور القرآنية ، واختلف المفسرون فى شأنها ـ أقول ـ تصور أن قاف هذه الآية قصد بها جبل قاف أو أن هذا الجبل عُرف بهذا الاسم نسبة إلى حرف القاف المذكور فى تلك الآية فيقول مخاطبًا الجبل :

" يكون لك جبل الرحمة فى كل الدنيا ، ويكون لك " قاف والقرآن " مليئًا بالمعنى " [3] .

ثانياً : الأحاديث والاستشهاد بها فى مصيبت نامه

لقد تناول "العطار" شخصية الرسول ﷺ (فى " مصيبت نامه " تناولاً صوفيا بحتًا :

(١) مصيبت نامه ص ٧٤ والبيت :

صور اينست ازتوتنها نفخ نور　　　　كزنفخت فيه من روحيست صور

(٢) سورة ق : أية (١).

(٣) مصيبت نامه ص ١٩٢ والبيت :

كوه رحمت در همه دنيا تراست　　　　قاف والقرآن پرمعنى تراست

(أ) عده أنموذجًا للفناء الكامل للإنسان فى الحق ، فالرسول ﷺ أول من وصل إلى مرتبة " قاب قوسين " ، وعندها محيت ميم " أحمد " وبقى " أحد ".

(ب) عده أنموذجًا للإنسان الكامل ؛ فهو النور المجرد الذى يسبق الوجود ، وأصل الروح حسب تصور " العطار " الصوفى لخلق العالم وكيفيته ، وهو أول خلق العالم والصادر الأول والنور الأزلى القديم حسب تصور " العطار " أيضًا له فى فكرة النور المحمدى ، أو الحقيقة المحمدية . وسيأتى تفصيل لذلك فى موضعه .

(جـ) هو المقصود من خلق العالم ، والدليل أن اسمه (محمد) يحتوى على ميمى العالمين (عالم) الدنيا و (عالم) الآخرة . ولقد اعتمد " العطار" فى تأييد هذه الأفكار على بعض الأحاديث النبوية التى اتخذت عنده وعند سابقيه من المتصوفة طابعًا صوفيا ، فمثلاً حديث " أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى"[1] فى قوله :

" إذا لم تجد حتى الأبد رائحة الطعام ، فيكفى قوت " يطعمنى ويسقينى "[2] يعد من المستنبطات - كما يسميها صاحب اللمع -

(١) رواه مسلم . شرح النووى ص ١٥٦ ج ٣ طبعة الشعب بصيغة أخرى : أبيت يطعمنى ربى ويسقينى .

(٢) مصيبت نامه ص٢٨ والبيت :

گرنيابى تا ابد بوى طعام   قوت يطعمنى ويسقينى تمام

أو الصفات الخاصة التي يسندها الصوفية إلى الرسول ﷺ ويقول صاحب اللمع : "وقد اعتمدوا على أحاديث نبوية أسندوها إلى الرسول لبيان هذه الصفات الخاصة " ، ويقول في باب في مستنبطاتهم في خصوصية النبي ﷺ وفضله على إخوانه عليهم السلام من الأخبار المروية عن الرسول ﷺ : ومنها الحديث السابق ، ويعدونه دلالة على علو مرتبة الرسول وما خصه الله به من العلم لم يخبر عنه ولم يصفه " "[1]

والحديث " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " [2] في قوله : " ولأن الصحابة كلهم نجباء ، فإنهم قد صاروا في الهداية كالنجوم "[3] .

وقد أخذ عنده وجهة صوفية يقول " صاحب اللمع" عنه ، وقد ذكر الله تعالى القسم بالنجوم من الكواكب ، والنجوم مايهتدى به في البر والبحر لكبره وكثرة ضوئه - كذا - ونوره ؛ لذلك شبههم بالنجوم ، ولم يشبههم بالكواكب ؛ لأن الكواكب هي الصغار التي لايهتدى بها ،

(١) السراج الطوسي ص ١٦٦ .

(٢) رواه البيهقي وأسنده الديلمي عن ابن عباس بلفظ أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم . (إسماعيل العجلوني : كشف الخفاء ١٤٧/١).

(٣) مصيبت نامه ص ٣٨ والبيت :

چون صحابه يك بيك آزاده اند   در هدايت چون نجوم افتاده اند

ثم دل على الاهتداء بالاقتداء بهم ولم يخص الاقتداء ، يعنى دون الآخرة فعلمنا أن الاهتداء بهم فى الاقتداء (بهم) فى جميع معانيهم الظاهرة والباطنة " [1] .

وحديث " قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن " [2] الذى عدَّه "الإمام الغزالى " كناية عن القدرة [3] يستخدمه " العطار " فى هذا المعنى نفسه:

" إن قلبك أيضًا بين إصبعين من أصابع قدرته ، وروحك الطاهرة طائر الحضرة الخاص " [4].

والحديث عند " العطار " يأخذ درجة أقل فى الاستشهاد بالنسبة إلى الآيات القرآنية التى استشهد بها . والحقيقة أن " العطار " لم يكن ليراعى الدقة فى اختيار الأحاديث ، فمنها ما هو ضعيف مثل أحاديث : لولاك .. لولاك ما خلقت الأفلاك ، كنت كنزًا مدفونًا ... إلخ ، خير الأمور

(١) السراج الطوسى ص ١٦٦ .

(٢) روى الحاكم وصححه عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : يامقلب القلوب ثبت قلبى على دينك . قالوا : وتخاف يارسول الله ؟ قال : ويؤمنني والقلب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء . (العجلونى : كشف الخفاء ٥٤٥ ـ ٢/٥٤٦) .

(٣) الغزالى : الإحياء ١/١٧٦ .

(٤) مصيبت نامه ص٢٦٢ والبيت :

هم دلت را اصبعين قد رتست ... جان پاكت مرغ خاص حضر تست

الوسط وتقدم ذكر ذلك . ومنها ما لم يرد إلا لدى الشيعة فقط : أنا مدينة العلم وعليّ بابها ، ومثل : لافتى إلا عليّ ولا سيف إلا ذو الفقار.

ثالثاً : القدوة فى مصيبت نامه

أبدى " العطار " اهتمامًا كبيرًا بالقدوة فى " مصيبت نامه " من خلال تناوله للشيخ المرشد القدوة الذى يعاوده السالك مستشيرًا ومستنصحًا وأيضا من خلال حديثه عن الرسول والأنبياء والصحابة وعدد من أئمة الإسلام وكبار الصوفية :

(أ) أما عن الشيخ المرشد فسيأتى حديث مفصل عنه ، أما الرسول فتقدم الحديث عنه بما يكفى .

(ب) عدَّ "العطار" الأنبياء قدوة أيضًا " فآدم " قدوة فى العبودية ، و" نوح " قدوة فى تحمل الآلام و " إبراهيم " فى الخلة والتسليم ، و" موسى " فى العشق وعالمه و " داود " فى المودة والإخلاص ، و" عيسى " فى الطهر والطهارة ، و "محمد " فى الفقر والمسكنة .

(جـ) الصحابة أو بمعنى أدق الخلفاء الأربعة ، عدَّهم " العطار " قدوة أيضًا ، وصرح بذلك فى بيت ذكرته مرارًا وتكرارًا يعتمد فيه على الحديث النبوى " أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " :

چون صحابه يك بيك آزاده اند　　　در هدايت چون نجوم افتاده اند

ولقد اتخذ "العطار" من صفات هؤلاء الخلفاء الأربعة ما يعد قدوة حسب ما نكرته الكتب الدينية والروايات المذهبية عنهم : " فأبو بكر " ﷺ قدوة فى الصدق والتضحية بالمال والنفس فى سبيل الله والحزم فى حروبه مثل حرب الردة :

" ضحى بالمال تارة وبالروح تارة ، وتلاءم مع الرسول ومع الإله " [١].

" الفتنة التى قد استيقظت بعد نوم النبى ، أعمل نفسه فيها وحيداً "[٢].

و" عمر " قدوة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وكذلك فى عدله ورعايته للخلق حتى لم يكن لينام الليل . وقد خلع " العطار " على " عمر " ﷺ صفة صوفية تتمثل فى فراسته كما حدث فى قصة " يا سارية الجبل الجبل " [٣]:

"حينما كان لسانه وعينه على هذه الشاكلة ، فإن قصة " يا سارية " تكون يسيرة " [٤].

(١) مصيبت نامه ص٣٠ والبيت :

گاه مال وگاه جان ميباخت او　　　بارسول وباخدا ميساخت او

(٢) السابق ص ٣١ والبيت :

فتنه كز خواب نبى بيدارشد　　　او بتنهايى خود در كارشد

(٣) انظر القصة فى اللمع للطوسى ص ١٧٣ وماكتب فيه أيضا عن " عمر ". ولقد رواها صاحب كشف الخفاء أيضا عن " عمر " ٥٣٢ - ٢،/٥٣٣

(٤) مصيبت نامه ص٣٢ والبيت :

چون زفان وديده زين سان بود　　　قصهٔ ياساريه آسان بود

و" **عثمان** " ﷺ قدوة فى الحياء والحلم وطهارة الروح والسخاء والوفاء للدين :

" كان بحر الحياء وجبل الحلم ، روحه الطاهرة غارقة فى بحر العلم " .

" ليس له مساو فى العالم فى السخاء ، وليس له نظير أيضًا فى الوفاء للدين" (١).

وقدوة أيضًا فى عشقه للقرآن ومواصلته الليل بالنهار فى قراءته حتى سال دمه الطاهر عليه وقت استشهاده .

و " **علىٌّ** " ﷺ قدوة فى الشجاعة والعلم :

" كان أمير النحل بسبب يده وروحه ، ذلك لأن علمه الشهد وسيفه الزنبار" (٢).

واعتمد " العطار" فى حديثه عن " على " ﷺ على بعض الأحاديث الضعيفة ، والتى يحلو للشيعة ترديدها دائمًا حوله بشغف شديد دون أن يبذلوا أدنى محاولة أو مجهود لتبيان مدى صحة نسبتها إلى الرسول

(١) السابق ص ٣٣ والبيتان :

بود دریای حیا وکوه حلم	جان پاکش غرقه دریای علم
درسخا همتاش در عالم نبود	در وفای دین نظیرش هم نبود

(٢) مصيبت نامه ص ٣٤ والبيت :

میر نحل ازدست وجان خویش بود	زانکه علمش نوش وتیغش نیش بود

مثـل : أنا مدينـة العلم وعليّ بابهـا ؛ فقـد قـال عنـه " الدار قطنـي " في " العلـل " هذا حـديث مضطـرب ، وقـال " الترمـذي "منكـر ، وقـال " يحيي بن مـعين " كـذب لا أصل لـه . وقـال " البـخاري " ليس له وجـه صحيح " [1].

ومـثل : لافتى إلا عليّ ولا سيف إلا ذو الفقـار . قال في المقاصد الحسنة هو في أثـرٍ واهٍ عن الحسـن بن عـرفـة في جـزئه الشـهـير عن مـحـمد بن علي البـاقـر أنه قـال نادى ملك من السـماء يوم بدر يقـال له الرضـوان لا سـيف ... وذكــره " [2] ومـثــل : بســم اللـه وباللـه وعلى ملـة رسـول اللـه فـزت ورب الكعـبـة . ولم أجـد لهـذا الـذي يقـال عـنــه حـديـث تخـريجـاً . وإن كان "العطـار" قـد اعتمـد في حـديثـه عن " علي " ﷺ - وسـط هذه الأحـاديث الضـعيفـة - على حديثين صحيحين هما : عليّ مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانبي بعـدي ؛ فقـد رواه أحـمـد والشـيخـان والترمذي وابن مـاجه عن سـعـد بن أبي وقـاص " بلفظ يا علي أمـا ترضـى أن تكون مـني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" [3] ، والثاني : "من تكون مولاه فعليّ

(١) العجلوني : كشف الخفاء ١/٢٣٥ .

(٢) السابق ٢/٥٠٦ .

(٣) السابق ٢/٥٣٤ .

مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه "، فقد رواه الطبراني والضياء في المختارة عن زيد بن أرقم وثلاثين من الصحابة ؛ فالحديث[1] " متواتر " [2].

ومعنى هذا كله أن" العطار"لم يكن ليتحرى الدقة في اختيار الأحاديث أو يبين مدى صحة نسبتها . و " العطار " معروف بتسننه أي باعتناقه لمذهب السنة ، وربما دفعه إلى الاستشهاد بمثل هذه الأحاديث واحد من اثنين : إما أنه لم يكن ليتحرى الدقة في اختيار الأحاديث الصحيحة ، وإما لأن هذه الأحاديث قد استشرت في عصره المليء بالشيعة والمتشيعين من أبناء جنسه فصارت بمثابة ثقافة عصرية ، أضف إلى هذا أن " العطار " قد عُرف بعدم تعصبه وذمه لهذا التعصب في أشعاره ، فما ضرّ لو مدح " عليا " بما يمدحه به محبوه من الشيعة مثلما يمدح الخلفاء الثلاثة بما يحب ويحب أهل السنة .

(١) السابق ٢/٢٧٩ . وهكذا يطلق المؤلف على هذا الحديث وصف متواتر ، ولست أدري إن كان هذا الحديث متواتراً عند غيره من المحدثين والمؤلفين أولا ؛ لأن هذا قول لم أعرفه إلا عن طريقه .

(٢) استشهد " العطار " بهذه الأحاديث في أشعاره واستخرجها منها محقق المنظومة " دكتور نوراني وصال " في هوامش ص ٣٥ من المنظومة دون أدنى إشارة منه إلى صحتها أو ضعفها بما يوحي باقتناعه بصحتها وربما لأنها تدور كلها حول سيدنا " علي " رضي الله عنه والمحقق شيعي المذهب يثق - كما يثق الشيعة - في كل ما ينسب إلى الرسول من أقوال عن " عليّ " رضي الله عنه .

(د) بعض الشخصيات الإسلامية والصوفية عدَّها " العطار" قدوة أيضًا فينقل كثيرًا من القصص التى جعل هذه الشخصيات أبطالاً لها قاصدًا الحث على اتخاذ القدوة من سيرهم ومجاهداتهم أمثال : " الحسن والحسين " ابنى " على" رضى الله عنهم أجمعين ، وهما قدوتان فى الاستشهاد فى سبيل الله ، وفاطمة الزهراء ، والإمام الشافعى ، والسيدة خديجة زوج الرسول ، ورابعة العدوية ، وأبو يزيد البسطامى ، وإبراهيم بن أدهم ، وركن الدين آكاف ، والشيخ أبو سعيد ابن أبى الخير ، وأبو على الطوسى ، والشبلى ، والجنيد ، وذى النون ... إلخ .

إذن نخلص مما مضى أن " العطار " يقترب من الشرع بشدة ، ولم ينفصل عنه فى تصوفه ، وبهذه الأسس الثلاثة : القرآن ، السنة ، القدوة ، يستطيع السالك أن يتزود للطريق ولا يبالى بعوائقه ، ويستطيع أن يبدأ سيره وسلوكه فيه صوب الحقيقة ، ويكون " العطار " قد اقترب بشدة من الرأى القائل " إن الشريعة هى طريقة الرشاد للمرء إلى الطريقة التى يجب السير فيها واحتمال كل المصاعب و المشاق فى سبيلها حتى ينال السالك نصيبه فى الوصول إلى الحقيقة " (١).

(١) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام (الترجمة العربية) ص ٢٥١.

٢ ـ الطريقة فى مصيبت نامه :

وهى الطريق الثانى العظيم ونهايته غير معلومة " ينبغى مراعاة مراحل ثلاث فى باب التصوف والعرفان وهى : الشريعة والطريقة والحقيقة ؛ فالشريعة دليل الطريق ، وهى عبارة عن أحكام يهتدى الإنسان بمراعاتها إلى الصراط المستقيم . وتجعله مستعداً لحصول اللطائف الروحانية والباطنية . وبمجرد أن يحصل له هذا الاستعداد ويدرك الطالب مراده يعتبر من أتباع الطريقة . ومعنى ذلك أن فائدة الشريعة هى الإرشاد فحسب ، ولكن السير نحو الكمال هو من أعمال الطريقة ؛ أى الغاية من ذلك هو الوصول إلى الحقيقة " (١).

وطبقاً لهذا الرأى فإنى أرى أن " مصيبت نامه " ، وهى تعبر عن اتجاهات صوفية متعددة ، فإنها برمتها ـ مع التأكيد على هذه الكلمة ـ تمثل **الطريقة** أى المرحلة الثانية من مراحل التصوف السابقة الذكر ، بمعنى أنها تمثل **الطريق الصوفى للوصول إلى الحقيقة مع تزود سالكها بأسس الشرع** باعتبار أن سيرها أو بمعنى أدق باعتبار أن سير سالكها يكون نحو الكمال ، وهو الغاية والمقصد . " فهدف التصوف هو الوصول إلى الحق ، أو المطلق والاتحاد به ، ولا يصل الصوفى إلى هذا الهدف إلا بمجهود شاق طويل ،

(١) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام (الترجمة العربية) ص ٢٢٨ . هامش (١).

يرتكز على إماتة الرغبات وكسر شره النفس وألوان من الرياضة رسمها الصوفية ونظموها وسموها " طريقًا "[1].

والطريقة فى " مصيبت نامه " للوصول إلى الحقيقة طريق شاق طويل ، وهو طريق قلبى ، ويطلق عليه " العطار " اسم الفكر القلبى لا الفكر العقلى وسالك هذا الطريق يطلق عليه اسم (سالك فكرت) . ويبين " العطار " - بما يدل على عدم انفصاله عن الشريعة فى تصوفه - أنه فكر قائم على الذكر ، أى قائم على الإيمان ؛ وكأنه يربط بين الشريعة والطريقة قبل سلوك السالك وسيره صوب الحقيقة. ولقد بيَّن بعض الباحثين أهمية ارتباط القلب - الذى يسميه العطار الفكر القلبى - . بالذكر ، فيلمس الأستاذ الدكتور "عبد الحكيم حسان " هذا الارتباط بحساسية فائقة فى قوله : " والقلب أداة الذكر أساسًا عند الصوفية ؛ فهو الذى يستحضر اللفظ أولاً ، ثم يتصور معناه ثانيًا ، ثم يحاول أن يدرك ما صدق عليه اللفظ بما يناسبه من درجات الإدراك، وما اللسان إلا مظهر خارجى لذكر القلب " [2] ، وكذا الدكتور " عبد الوهاب عزام " فى قوله مبينًا أهمية ارتباط الفكر بالذكر فى السلوك : " وأجدى الأمور على السالك الصمت والفكر والذكر " [3] ، وهو ارتباط جد خطير يستلزم

(١) د . عبد الحكيم حسان ، ص٢٠ .

(٢) السابق ، ص ١٨١ .

(٣) د . عزام : التصوف وفريد الدين ، ص ٩٩ .

انتباه السالك تماماً وعدم حيدته لحظة واحدة عن الحق سبحانه ، وفى ذلك يقول " الجنيد " : " لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ، ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله " (١).

والمنظومة مليئة بالحكايات التى تدور حول هذا المعنى ، وقد جعل "العطار " " مجنون بنى عامر " بطلاً لها ؛ فتارة يصوره وقد دعاه أحد الملوك وعرض عليه بعض الحسناوات عوضًا عن " ليلى " ، ولكن " المجنون" أبى أن ينظر إلى أى منهن قط ولو نظرة واحدة (٢). بما يشير إلى أن العاشق لا ينظر إلى ما سوى معشوقه ، وتارة أخرى يصور "العطار" "المجنون" الذى ما انفك يذكر "ليلى" ويردد اسمها فى كل وقت ولا يذكر غير اسمها ، بل ويسمى كل شىء باسمها (٣)، بما يشير إلى المضمون نفسه .

والطريق عند " العطار" فى "مصيبت نامه" نوعان : طريق تشتت وضياع ويمثله سفر السالك فى الآفاق ، وطريق هداية ورشاد ووصول ويمثله سفر السالك فى نفسه متخطياً المنازل الخمسة ، وتقدم تفصيل ذلك .

وللطريق عند " العطار " فى " مصيبت نامه " أسس يتحلى بها السالك فى سفره نكتفى بإجمالها ، وسيأتى تفصيل لها :

(١) نقلاً عن السابق والصفحة نفسها .

(٢) ارجع إلى الحكاية التى وردت فى هذا الشأن فى مصيبت نامه ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

(٣) أيضاً السابق ص ٦٩ ـ ٧٠ .

(أ) التزود بالشرع والتحلى بالشريعة قبل بدء السير.

(ب) تطهر السالك من وجوده المادى وتنقية نفسه منه .

(ج) السعى دونما إملال أو نكوص .

(د) معرفة النفس جيداً فهى الطريق لمعرفة الحق .

(هـ) وجود الشيخ المرشد للسالك هادياً ناصحاً مبيناً له كيفية السلوك بسبب وعورة الطريق وصعوبته .

والطريق عند المتصوفة درجات ومراحل تسمى مقامات يقطعها السالك فى سفره صوب الحقيقة وما يتعرض له السالك فى هذا الاجتياز يسمى أحوالاً " يسلك المريد الطريق الصوفى إلى غايته منذ انخراطه فى زمرة أهل هذا الطريق ، وسلوكه هذا يسمى سفراً ، وهو يجتاز الطريق مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التى قسم إليها الطريق الصوفى تسمى مقامات والمريد فى اجتيازه هذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ومن فتور إلى نشاط "[١] ، ولقد اختلف المتصوفة قبل "العطار" فى تعريف المقامات والأحوال وأنواعها وعددها وأسمائها ؛ لأن الطريق ذوق قبل كل شىء وما اختلافهم إلا بسبب اختلاف مذاهبهم الصوفية - وليس هذا الموضع موضع تفصيل ذلك بل الفصل التالى - ولذلك أكتفى هنا بالإشارة إلى أن " العطار " اعتبر الطريق - أيضاً -

(١) د . عبد الحكيم حسان ، ص ٦٣ .

مراحل ودرجات يلزم السالك تخطيها يمثل كل مرحلة كائن من الكائنات وعـددها أربعـون ، وأطلـق " العطار " على مظـاهر هـذه الكائنـات اسـم " مقـام " دون أن يضـع للمقـام تعريفـًا محـدداً مع إغفـال منه لاسـم الأحـوال ، واكتفـى بأن أطلـق اسـم " مقـام " على مظـاهـر هذه الكائنات الأربعين ، وهي تقابل في مفهومها مقامات الصوفية وأحوالهم ، بل وما يُعد من معاملاتهم ومنازلهم ، وسيأتي تفصيل لذلك في الفصل التالي .

وباكتفاء " العطار " بالمصطلح " مقام " مطلقًا إياه على مراحل الطريق الذي يجتازه السالك يعبر عنه أيضًا بأسلوبين :

(أ) الأول أوسع وأرحب : يشمل المقالات الأربعين التي تمثل كل مقالة منها لقاء السالك بكائن من الكائنات الأربعين ، ويعبر كل كائن عن مظهر أطلق عليه " العطار " المصطلح " مقام " ، وهذا المظهر يقابل تارة أحد مقامات الصوفية كالفقر مثلاً أو يقابل حالاً من أحوالهم كالأنس أو منزلاً صوفيا وما يعد من معاملاتهم كالخلة والمثال والغرور ... إلخ .

(ب) الثـاني أبسط وأخص : وهو مـا يمـثله الكائنات الخـمس الأخيـرة من الكائنات الأربعـين ، وأطلق عليـه اسم المنازل الخـمسـة : الحس ، الخيـال ، العقل، القلب، الروح . وهي منازل أرشـد " المصطفى " ﷺ السـالك إلى قطعـهـا في داخله ونفسـه ؛ لأنـهـا تمثل طريق الهـداية والرشـاد صـوب

الحقيقة ، وهذه المنازل الخمسة تقابل فى مفهومها الأودية السبعة التى قطعتها الطيور فى "منطق الطير" ، ويرى الباحثون أن هذه المنازل الخمسة فى "مصيبت نامه" والأودية السبعة فى "منطق الطير" تُعد مقامات لأنها مراحل - يجتازها السالك فى طريقه - وسيأتى تفصيل لذلك فى الفصل التالى ، ولعل أهم المنازل الصوفية عند " العطار " فى "مصيبت نامه" هو **المجاهدة** ، وهو شرط للطريق ، وكان "العطار" دائمًا - سواء على لسانه أو على لسان كائن من الكائنات - ما يزود سالكه بالنصح بالمجاهدة والحَثّ على مواصل الطريق :

"اجتهدْ فى ذلك حتى لا تصير فى هذا الطريق الطويل متعلقًا ولو بذرة واحدة (١) .

وكذلك **الرضا والغضب** اللذان يعدان أساس الرجاء والخوف ومثَّل لهما "العطار" بالجنة " و" النار" وربط بينها وبين الصفات الإلهية . **واللطف والقهر** ومثل لهما " بميكائيل " وعزرائيل " ، وهما موضع الرجاء والخوف أيضًا " ؛ فميكائيل "رمز الرزق و " عزرائيل " رمز الموت وقَبْض الروح ، والإيجاد والعدم ومثل لهما معًا " بإسرافيل "

(١) مصيبت نامه ص ٦٤ والبيت :

جهد آن كن تادرين راه دراز　　　توبيك ذره نمانى بسته باز

رمز التسليم الذى ينبغى أن يتحلى به الإنسان فيسلم بما خلق الله تعالى وأوجده من عدم [١] .

وكل هذه المثل عنده ترتبط بالصفات الإلهية كما سيأتى فى حينه .

إذن " فالعطار " فى " مصيبت نامه " صوفى خالص كرّس المنظومة كلها لخدمة التصوف والطريق الصوفى - بصفة خاصة - صوب الحقيقة ، قدم لمنازل الصوفية فصلاً خاصا ، وأطلق على ما يمثله الأربعون كائنًا الذين يمر السالك عليهم فى طريقه ويجتازهم (المصطلح " مقام ") وتعد منازله الخمسة مقامات أيضًا ، وهو فى ذلك كله يبرز لنفسه شخصية صوفية غير مقلدة لمن سبقها .

٣ - الحقيقة فى مصيبت نامه :

وهى الطريق الثالث المهلك ولانهاية له .

والحقيقة هى الحق سبحانه وتعالى ؛ أى الوصول إلى ذاته والفناء فيه والبقاء به وعرفها " الهجويرى " معتمداً على آراء من سبقه من الصوفية بقوله : " إنها إقامة العبد فى محل وصل الله ، ووقوف سره على محل التنزيه" [٢].

(١) يمكن الرجوع إلى " مصيبت نامه ص ٣٩٥ فى شأن الأبيات التى ذكرها " العطار" حول هذه الصفات الإلهية ، وسيأتى الحديث عنها فى موضعه .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب (الترجمة العربية) ج ٢ ص ٦٢٨ .

وقد مثل " العطار " لبحر الحقيقة ببحر الروم وما غوص السالك فى هذا البحر ، بعد الوصول إلا فناؤه فى الحق والبقاء به :

"وسلم رأسه لقاع البحر الذى لانهاية له ، ورأى الرجل روحه ومنح الطريق فى روحه " .

"حينما غاص سالك القصة فى بحر الروح ، وصارت الروح غير صابرة " .

"ومن كثرة ما رأى روحه من بين يديه ومن خلفه ، رأى كلا الدارين ظلاً لذاته"(١).

وقد صرح " العطار" ـ كما تقدم ـ بمرحلة البقاء ووصول السالك إليها ، وذلك فى نهاية المنظومة ، ويبدو أنه اطلع على قبس منها ؛ لأنه تحدث على لسان سالكه بحديث يختلف فى مفهومه عن حديث سالكه قبل وصوله إليها ـ كما سيأتى فى موضعه ـ كما أن له أبياتًا فى نهاية المنظومة يَعدُ فيها أن يتحدث عن هذه المرحلة الأسمى والأكمل فى كتاب جديد ذلك لو أعطاه الله عمرًا ، وسمحت له الحضرة الإلهية بالحديث فى ذلك .

(١) مصيبت نامه ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ والأبيات :

سر بقعر بحربى پايانش داد	مرد جانش ديده ره در جانش داد
سالك القصه چودر درياى جان	غوطه خورد وگشت ناپر واى جان
جانش چندان كزپس وازپيش ديد	هرد وعالم ظل ذات خويش ديد

وتتجلى قمة الحقيقة عند " العطار " فى " مصيبت نامه " فى **العشق** ، العشق عند " العطار " هو الحيرة التى تتناسب مع الحقيقة ، فينبغى أن يتحلى السالك بالحيرة وقت الوصول فلا يعرف لنفسه قدماً من رأس وليس من مصلحته أن يعمل فى ذلك فكره العقلى :

"أتى ألم العشق دواء لكل قلب ، ولم تحل بدون العشق مشكلة قط"(١)

"لا يفكر رجل العشق فى المنفعة ، ألم العشق يطلب منك الحيرة" (٢).

والعشق مكانه القلب ، لهذا عد القلب خير وسيلة للسلوك :

"فقال الشيخ : إن القلب هو بحر العشق ، وموجه ملىء بجوهر العشق "(٣).

والعشق عند " العطار " هو الفناء فى الحق ، ويتم بقتل النفس والتضحية بالروح :

(١) السابق ص ٣٤٦ والبيت :

درد عشق آمد دواى هر دلى   حل نشد بى عشق هر گز مشكلى

(٢) السابق والصفحة نفسها والبيت :

مصلحت انديش نبود مرد عشق   بيقرارى خواهد از تودرد عشق

(٣) السابق والصفحة نفسها والبيت :

پير گفتش هست دل درياى عشق   موج اوپر گوهر سوداى عشق

"إذا أحسن العاشق فى عشقه ، يكون قتل النفس طريقه " ..

"كل من يتواعم مع العشق ، فأقل شىء أن يضحى بالروح "[1].

إذن فالحقيقة عند " العطار " فى " مصيبت نامه " هى الحق سبحانه وتعالى ، والوصول إليه . ولا يتم ذلك الوصول إلا بالفناء فيه والبقاء به ، وهذا بدوره لا يتم بدون العشق ؛ فالعشق أسمى الطرق وأفضلها للوصول ومع العشق لا تبقى إلا حقيقة واحدة هى العشق نفسه .

ثانياً : الفناء والبقاء فى المنظومة

١ - الفناء فى المنظومة :

تقدم أن غاية السالك من سفره فى " مصيبت نامه " هى الوصول إلى مرحلة "الفناء" فى الحق و "البقاء" به . وليس هذا تفرداً "للعطار" ؛ ففى التصوف الإسلامى بصفة خاصة تعتبر حالة " الفناء " هدفًا لكل صوفى "[2]. " والفناء الصوفى هو الحال التى تتوارى فيها آثار الإرادة

(١) السابق ص ٢٨٦ والبيتان :

عاشقى در عشق اكرنيكو بود   خويشتن كشتن طريق او بود

هر كرا باعشق دمسازى فتاد   كمترين چيزيش جانبازى فتاد

(٢) د. عبد الحكيم حسان ص ٦٧ .

والشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الحق ، فيصبح الصوفى وهو لا يرى في الوجود غير الحق ولا يشعر بشىء فى الوجود سوى الحق وفعله وإرادته "[١].

"ومن المعتقد أن فناء الصوفية هو فناء الذات وليس فناء الصورة ، فناء الصفات البشرية التى هى حسب وجهة نظر الصوفى والعارف حجاب طريق الوصول ، وهذه الصفات البشرية نفسها هى التى طالما لا يفنى السالك عنها ، فإنه لا يتجلى بصفات الحق ولا يصل إلى نبع البقاء به "[٢].

ويربط " القشيرى" بين الفناء والبقاء فى تعريفه طبقًا لأوصاف السالك فيقول:

"أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة ، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به وإذا كان العبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين ؛ فمن المعلوم أنه إذا لم يكن أحد القسمين ، وكان القسم الآخر لا محالة فمن فَنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استترت عنه الصفات المحمودة "[٣].

(١) أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ١٧٩ الإسكندرية ١٩٦٣م.

(٢) عبد الحسين زرين كوب : ارزش ميراث صوفية ص ١٠٥ .

(٣) القشيرى ، ص ٦١ .

"وهنا يظهر الفرق واضحًا بين " الفناء الصوفى " و " النيرفانا البوذية " [1] ؛ فعلى الرغم من أن كلا الاصطلاحين يدل على فناء الشخصية ، فإن النيرفانا سلبية لا تعنى أكثر من زوال الشخصية ، على حين يتصل بالفناء الصوفى عنصر إيجابى ، وهو ما يعبرون عنه " بالبقاء " ؛ فالصوفى يفنى عن نفسه ليبقى مع ربه [2].

إذن " الفناء " ليس فناء الصورة أو فناء البشرية ، ومن قال إن الفناء فناء البشرية فقد وقع - كما قال صاحب اللمع - فى الوسوسة ؛ فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هى القالب والجثة إذا أضعفت زالت بشريتها فيجوز أن يكون موصوفًا بصفات الإلهية . ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة ، أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية ، لأن البشرية لا تزول عن البشر [3].

وليس هذا البحث موضع معالجة قضية الفناء عند الصوفية ، فحسبه أن يوضح فقط ماهية " الفناء " حتى يقف على نوعيته فى "مصيبت نامه" .

(١) المعنى الحرفى لهذه الكلمة فى" المذهب البوذى " النفخ للإطفاء أو الفناء لنار الشهوة أو الغضب لكى ينال الإنسان الحرية . والنيرفانا مبدأ أو حال تجاوز التطلع والألم والحزن . (د. محمد كمال جعفر : التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا ص ٢٤٤ هامش ٢ سنة ١٩٧٨م).

(٢) د . عبد الحكيم حسان ، ص ٦٨ .

(٣) السراج الطوسى ، ص ٥٤٣ .

قبل أن يعرض هذا البحث للفناء فى " مصيبت نامه " ومعناه باعتباره فكرًا صوفيا ، يستعيد بعض ما تقدم عن تصرفات " العطار " الشخصية [١]؛ فيكشف عن طبيعة تصوفه فقد انعكس هذا على فكره ، لم يكن " العطار " ليعنى بالفناء فناء البشرية فهجر الطعام والشراب ، بل كان جامعًا - كما تقدم - بين التصوف والسعى إلى كسب الرزق عن طريق عمله عطارًا صيدليا ، ولم يحل هذا دون ذاك . ولم يكن ليرى أن كسب الرزق منافٍ للتوكل ، أى أن تصوفه لم يكن تصوفًا سلبيا فى هذه الحياة ، بل كانت له اهتماماته بها ، ولم يتنكر لها ، ولم ينصرف عنها مثل المغالين فى التصوف . وربما يقترب " العطار " فى مسلكه هذا من قول " القشيرى " : " اعلم أن التوكل محله القلب ، والحركة بالظاهر لا تنافى التوكل بالقلب " [٢] ، وهذا توفيق بين المعنى الروحى ودواعى الحياة .

إذن انعكس مسلك " العطار " فى الحياة على تصوره الفكرى الصوفى ، فليس " الفناء " عنده ذهاب البشرية ، بل يقترب فى معناه من التعريفات السابقة له، بمعنى أن " الفناء " عنده هو فناء الذات ، وليس فناء الصورة أو فناء البشرية ؛ لأن السفر فى " مصيبت نامه" سفر قلبى يتم فيه إسقاط الأوصاف المذمومة على السالك فيتزود بأسس الشريعة ، ويتطهر من العلائق المادية ، ويعرف نفسه جيدًا حتى يعرف ربه ،

(١) ارجع إلى الجزء الخاص " ملمح عن حياة العطار " فى الباب الأول من هذا البحث .

(٢) القشيرى ص ١٢٩ .

ويبدأ طريق " الفناء " من القلب لأن بقاء الذات بصفة عامة حائل دون الوصول ... ومن ثم ينصح " العطار" سالكه بالابتعاد عن " الحلول " وبحثه على المضى فى " التجلى " [1]؛ ففى " التجلى " تكون نفس السالك فيه موجودة والخلق موجودين ، لكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين شاعر بنفسه بالخلق .

ويُعبِّر " العطار" عن " الفناء " بعدة صور شعرية سيأتى ذكرها فى موضعها ، وتُجْمل فى الآتى :

(أ) فناء السالك كفناء الظل فى الشمس .

(ب) فناء السالك كفناء القطرة فى البحر .

(جـ) فناء السالك كفناء النجم فى الفلك .

(د) فناء السالك كفناء القمر فى الشمس .

ارتباط الفناء بالفقر فى مصيبت نامه :

وردَ عن " الرسول " ﷺ حديث يسأل فيه أصحابه عن المفلس بمعنى الفقير فقيل له إنه الذى لا مال له ، ولكن الرسول أعطى للفقير

(١) سبق أن مثَّلتُ لهذا كله من أبيات المنظومة .

معنى دينيا فيه معنى الحرمان أيضًا ، وهو الذى يجىء يوم القيامة وقد كثرت سيئاته وقلّت حسناته فيلقى فى النار .

هذا هو التصور المادى والدينى للفقر ، ولقد أخذ الفقر عند الصوفية طابعًا صوفيا بحتًا ؛ فبالإضافة إلى أن الفقر عندهم هو عدم الميل والرغبة فى الغنى والثروة ، يعد الفقر عندهم أيضًا هو الافتقار إلى الله سبحانه والاستغناء به عن غيره . وقد سُئل " يحيى بن معاذ " عن الفقر فقال "حقيقته أن لا يستغنى إلا بالله ورسمه عدم الأسباب كلها " [١] . وسُئل "الجنيد " عن الافتقار إلى الله سبحانه وتعالى أهو أتم أم الاستغناء بالله تعالى ، فقال إذا صح الافتقار إلى الله عز وجل فقد صح الاستغناء بالله تعالى ، وإذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى به ، فلا يقال أيهما أتم الافتقار أم الغنى ؛ لأنهما حالتان لا تتم إحداهما إلا بالأخرى " [٢] ، وقد قال " الكتانى" : " إذا صح الافتقار إلى الله صح الغنى بالله ؛ لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بالآخر " [٣] . والصوفى الصادق من خلع نعلى الكونين من قدميه : أى قطع علاقة قلبه بالدنيا والآخرة أيضًا ، وهذا معنى الفقير الحقيقى . ومثل هذا الفقير يكون قد تخلى عن وجوده بحيث لا ينسب لنفسه أى عمل أو صفة أو إحساس [٤] .

(١) القشيرى ص ٢١١ .

(٢)السابق ص ٢١١ .

(٣) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف . تحقيق محمود أمين النواوى ، الطبعة الأولى ص ١١٤ ، ١٣٨٩ ، هـ ١٩٦٩ م مصر .

(٤) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام (الترجمة العربية) ص ٣٨٨ .

فالفقير بهذا المعنى من الممكن أن يكون ثريا أو أن تكون له منزلة وشأن فى الظاهر ، ويعد فى الوقت نفسه من أفقر الفقراء ؛ لأن الله تعالى يجعل أولياءه بلباس أهل الثروة والجاه والمقام أحيانًا حتى يخفيهم عن أنظار أهل الظاهر [١] .

و" العطار" فى " مصيبت نامه " لم يتناول الفقر على حده ، **بل ربط بينه وبين الرسول** ﷺ ؛ إذ جعله - أى جعل الرسول ﷺ - مظهر الفقر والمسكنة أو بصورة أخرى جعل مقام الفقر مظهر " محمد " ﷺ ، فحينما عاد السالك إلى شيخه المرشد بعد لقائه " بمحمد" ﷺ قال له الشيخ :

"فقال له الشيخ : المصطفى دائمًا بالحق ، له قصب السبق فى دنيا المسكنة".

"نقطة الفقر هى شمسه الخاصة ، وفى الكونين له الفخر من إخلاصه ".

"الفقر إذا ما كان محضًا بلا رأس مال ، فهو فى جيرة مع إلهه" [٢] .

(١) السابق والصفحة نفسها .

(٢) مصيبت نامه ص ٣١١-٣١٢ والأبيات :

پير گفتش مصطفى دايم بحق	درجهان مسكنت دارد سبق
نقطه فقر آفتاب خاص اوست	دردو كونش فخرازا خلاص اوست
فقرا گرچه محض بى سر مايگيست	باخداى خويشتن همسا يگيست

ثم يؤكد " العطار " المعنى المتخذ من التعريفات السابقة للفقر وحصيلته بالبيت التالى :

"فذلك الذى يكون فقيرًا ، يكون العالمان كلاهما طوع أمره إلى الأبد " (١)

وربما عاد انتساب الفقر إلى الرسول عند " العطار " فى "مصيبت نامه" إلى ما ورد عن الرسول من أقوال تعبِّر عن ذلك مثل : " الفقر فخرى وبه افتخر " (٢) ، " اللهم أحينى مسكينًا وأمتنى مسكينًا واحشرنى فى زمرة المساكين " (٣) ، ولقيت هذه الأقوال رواجًا عند "العطار" فضمنها أشعاره(٤) .

"فالعطار " - إذن - يربط بين الفقر والرسول ، ويجعل الفقر مظهرًا له ومقامًا . ويربط " العطار " أيضًا فى العمل نفسه أى فى " مصيبت نامه " بين **الفقر والفناء** فيقول فى تعريف الفقر فى فصل (فى الصفات) فى أول المنظومة ، ويتضح من هذا التعريف مدى ارتباط الفقر بالفناء .

(١) السابق ص ٢١٢ والبيت :

اين چه بى سر مايگى باشد كه هست   تا ابد هر دو جهانش زير دست

(٢) قال الحافظ بن حجر عن هذا الحديث إنه باطل موضوع (العجلونى : كشف الخفاء ٢/١٣١)

(٣) هذا حديث صحيح رواه الترمذى وابن ماجه عن أبى سعيد الخدرى ورواه الطبرى عن عطاء بسند ضعيف ورواه الحاكم فى مستدركه ، وقال صحيح الإسناد (السابق ٢٠٦ ، ١/٢٠٧) .

(٤) ارجع على سبيل المثال إلى ص ٢٢ من مصيبت نامه .

"ما الفقر ؟ السلوك فى الفناء ، والتخلى عن كلا العالمين " [١] .

وهذا هو المعنى المقصود للفقر الحقيقى ، والذى يعتبره " الجامى " من المراحل المهمة للسير والسلوك وأول خطوة فى التصوف [٢] .

ويؤكد " العطار " ارتباط الفقر بالفناء ، بل ويعده مقدمة له أىّ للفناء ؛ فيقول على لسان سيد البشر " محمد " ﷺ للسالك :

"لكن إذا ما عنَّ لك الفقر والفناء ، يلزمك الفناء فى وجود الله " .

"صِرْ ظلاً فانيًا فى الشمس ، صِرْ هباءً والله أعلم بالصواب " [٣] .

وإخال أن المقصود بالفقر عند " العطار " هو المعنى الصوفى له ، وهو التخلص من الوجود المادى والعلائق الدنيوية ، وهذا يؤدى إلى الافتقار إلى الله سبحانه ؛ فقد سبق الأبيات السابقة بيتان يفهم منهما هذا المعنى ثم تلاهما مباشرة الأبيات التى تربط بين الفقر والفناء ، والبيتان هما :

(١) السابق ص : ٤٠ والبيت

فقر چيست ازگمر هى ره كردنست   وزد وعالم دست كوته كردنست

(٢) الجامى : ص ١٠ .

(٣) مصيبت نامه ص ٣١٠ والبيتان :

ليك اگر فقر وفنا ميبايدت   نيست درهست خدامى بايدت

سايه شوگم شده در آفتاب   هيج شــو والله اعلم بالصواب

"قال : طالما كان وجودك معك فليس لك طريق ، ولن يكون لعقلك العاشق روح مطلعة " .

"طالما بقى منك قيد شعرة ، فليكن عملك الثمالة والاشتياق [(١)].

ويتفق هذا المعنى تمامًا مع ربط الفقر بالفناء فى كل الأبيات السابقة موضع الاستشهاد ، بمعنى أنه لا يتم فناء بوجود عائق مادى .

ويلاحظ مما سبق أن " العطار " قد ربط بين الفقر والرسول والفقر والفناء ، وهذا موضع تساؤل يتبادر ملحًا : لماذا ربط " العطار " بين الفقر والرسول وجعله مقاما له ومظهرًا ، وبين الفقر والفناء ؟

وفى صدد الإجابة على هذا السؤال ، ربما عاد السببُ فى ذلك إلى أن المتصوفة يعدون الرسول ﷺ الشخصية المثلى للفناء وللرجل الفانى فى الحق باعتبار أنه ﷺ أول من وصل إلى مرحلة " قاب قوسين"

وعندها مُحيت ميم (أحمد) وصار (أحد) رمزًا للفناء الكامل كما قال "العطار" ؛ لهذا فالرسول وهو أيضا رمز للفقر باعتبار ما ورد عنه من أحاديث تؤكد ذلك، هو رمز للفناء فى الوقت نفسه باعتباره أول من وصل إلى هذه المرحلة ، أضف إلى هذا أن الفقر عند " العطار " – وهو

(١) السابق والصفحة نفسها ، والبيتان هما :

گفت تاباتو تونى ره نبودت — عقل عاشق جان آگه نبودت

يكسر موى ازتو تاباقى بود — كارتو مستى ومشتاق بـــود

السلوك فى الفناء – يتطلب من السالك التخلص من العلائق الدنيوية ، وهى كبرى الموانع فى طريق الفناء.

ولقد اتخذ " العطار " من فن الحكاية ـ بوصفه جنسًا أدبيًا ـ وسيلة يعبِّر بها ـ تطبيقيا ـ عن أفكاره الصوفية ، وبالضرورة فإنه اتخذ هذا الفن وسيلة يعبر من خلاله عن معنى الفقر عنده ومدى ارتباطه بالفناء ؛ ففى إحدى حكايات "مصيبت نامه "يصور" العطار " أحد الأكابر وهو يمضى فى طريقه إلى قرب الحق ، ولكن ملاكًا تعترض طريقه أكثر من مرة ثم توضح له فى نهاية الأمر أنه لن يصل طالما له كل هذه العلائق الدنيوية ، وبعد أن تخلص هذا الرجل منها سمحت له بالسير وبشَّرته بالقرب (١).

فمن الحكاية السابقة يتضح معنى الفقر عند " العطار " أولاً ، وهو التخلص من العلائق الدنيوية ، ربط بينه وبين الفناء والرسول ﷺ ، وبخاصة فى الأبيات التالية :

"تطهرْ عن كل ما تمتلك وضَح به ، حتى يأتيك الحق فى الطهر " .

"طالما لم تشرق نقطة فقرك ، لا يكون لوجودك قرب الله " .

"بداية الفقر نهاية الكل ، الفقر المحرق للروح علاج الكل " .

(١) مصيبت نامه ص ٣١٣ ـ ٣١٤ .

"إذا لم يكن لك فخر بالفقر مثل الرسول [١] ، يكون دينك الشرك وفضلك فضولا " [٢].

ثم يحدد " العطار " للفقر بعد ذلك مباشرة أركانًا أربعة هى :

الجوع - التضحية بالروح - الذل - الغربة .

ويرى أنها صفات اتصف بها أصحاب الرسول ﷺ ، وتؤدى هذه الأركان الأربعة إلى القرب فيقول :

"الفقر مثل الكعبة له أركان أربعة ، وليس له خامس سوى ذات الحق".

"هذه الأربعة كلها واضحة على الصحابة دائمًا فى عهد المصطفى " .

"الجوع والتضحية بالروح والذل والغربة ، حين تجاوز هذه الأربعة فالقرب خامسها " [٣].

(١) هنا إشارة إلى ما ورد عن الرسول ﷺ من قول "الفقر فخرى" - وهو قول ينسب إلى المتصوفة أيضًا .

(٢) مصيبت نامه ص ٣١٣ ،والأبيات :

پاك شو از هرچه دارى وبـاز	تاحقت در پاكى آيد پيش باز
تانتابد نقطة درويشيست	نبود ازقرب خدايى خويشيست
نقطه فقرست پيشان همه	فقر جانسوزست درمان همه
كربغفرت نيست فخرى چون رسول	هست دينت شرك وفضل تو فضول

(٣) السابق ص ٣١٣ - ٣١٤ والأبيات :

فقر همچون كعبه چار اركان نمود	پنجمش جز ذات حق نتوان نمود
در زمان مصطفى اين هر چهار	برصحابه بود دايم آشكار
جوع وجان بازى وذل وغربتست	چون گذ شت اين چار پنجم قربتست

وحسب علمى لم يهتم متصوف سابق " للعطار " بتحديد أركان للفقر يمكنها أن تؤدى إلى قرب الحق وتُعدّ - فى حد ذاتها - آدابًا للسلوك مثلما فعل "العطار " هنا ، فلقد دارت كتاباتهم فيما يخص الفقر عن معناه الدينى أو تعريفهم الصوفى له باعتباره مقامًا ، بل لم يربط واحد منهم بين الفقر والفناء مثلما فعل "العطار " أو يعد الفقر مقاما " لمحمد " ﷺ مظهراً مثلما فعل "العطار " فى " مصيبت نامه " ، ويُعد هذا تفرداً عطّارياً .

٢- البقاء فى مصيبت نامه :

يقول الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " : وحالة " الفناء " هذه حالة وعى وإدراك ومعرفة ، وليست حالة فناء سلبى كما فى " النيرفانا " ، بل إن كثيراً من المعارف الصوفية لا تنال إلا فى هذه الحالة " [١].

وأحسب أن وصول السالك إلى هذه الحالة التى يعنيها هى حالة " البقاء " ؛ إذ يصعب الفصل بين المرحلتين ، فما إن يفنى السالك عن نفسه يبقى بالحق سبحانه ، ويقال إن الفترة كلها لا تتجاوز الساعتين زمنا . وفيها يتم للسالك كل معرفة وإدراك . وبخاصة أنه يقول بعد ذلك : " والفناء يستلزم البقاء ، فإن الصوفى يفنى عن نفسه ليبقى فى ربه " [٢].

(١) د. عبد الحكيم حسان ص ٧٠ .

(٢) السابق ص ٣٢١ .

ولقد عرضت " مصيبت نامه " فى اتجاهاتها الصوفية إلى مرحلة "الفناء" ، وانتهت بفناء السالك فى بحر الروح الذى هو رمز لبحر الحقيقة كما تقدم ، ولم تعرض - فى ظاهرها - إلى مرحلة " البقاء " ، وإن كان بها إشارات إلى هذه المرحلة الأسمى والأكمل من مرحلة الفناء ، فوصول السالك إلى الفناء فى الحق بقاء به أيضًا :

"وحينما تخرج من كل هذه الخمسة ، تكون واهبًا الخرقة للأفلاك السبعة "

" ترى نفسك بدونك ، وتدرك العقل والروح بدونهما " .

" وتشاهد الجميع بعين أخرى ، وتسمع الكل وأنت أصم " .

" وتتحدث أيضًا بدون لسانك ، وتبقى حيًا وإن لم تكن فيك روح " .

" لو تعلم أى منبع هذا ، إنه قصة " بى يبصر وبى يسمع " (١).

(١) مصيبت نامه ص ٣١٠ - ٣١١ والأبيات :

چون توزين هرپنج بيرون آمدى	خرقه بخش هفت گردون آمدى
خويشتن بى خويشتن بينى مدام	عقل وجان بى عقل وجان بينى تمام
جمله مى بينى بچشم ديگرى	جمله مى شنوى وتوباشى كرى
هم سخن گوئى زفان آن تونه	هم بمانى زنده جان آن تونه
گربدانى كاين كدامين منبع است	قصة بى يبصر وبى يسمع است

فالأبيات السابقة إشارة إلى مرحلة البقاء عند " العطار " فى "مصيبت نامه" ؛ فالدرجة التى يرى الإنسان فيها نفسه بدون نفسه ، ويدرك العقل والروح بدونهما ، ويرى بدون عينيه ويسمع بدون أذنيه ويتحدث بدون لسانه ويحيا بدون روحه هى درجة البقاء بالحق ففيها تنعدم الاثنينية وتبقى الأحدية وهى مقام التوحيد ونهاية الطريق وغاية السؤال وهى درجة تقترب فى قيمتها من درجة النوافل التى تؤدى إلى القرب أيضًا طبقًا للحديث القدسى المعروف " لا يزال العبد يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى عليها " .

ومردُّ هذا فى " مصيبت نامه " إلى البعد عن الحلول والاستغراق فى التجلى :

" إن تسلك الطريق فلا تمض هناك فى الحلول ، بل امض فى التجلى حتى تعرف كل شىء "(١) .

وفى نهاية المنظومة يؤكد " العطار " أن السلوك لا ينتهى بفناء السالك ، بل هو قائم مادام السالك قائمًا بالحق . ومن ثمَّ يتمنى " العطار " لو أعطاه الله عمرًا لهيأ للسفر الآخر - القائم على أساس

(١) السابق ص ٢١١ والبيت

در حلول اينجا مرو گر ره روى   در تجلى روتوتا آگه روى

البقاء بالحق الذى هو أسمى وأكمل - كتابًا جديدًا على أن يستأذن الحضرة الإلهية فى ذلك .

ولكن ...

ظاهر الأمر فى " مصيبت نامه " أن ليس ثمة حديث فيها عن مرحلة "البقاء" ؛ إذ لم يخبرنا سالكها - تصريحًا - بشىء استمده وقت فنائه فى الحق وبقائه به ، وأضف إلى هذا تصريح " العطار " فى نهاية المنظومة بأمنيته أن يعطيه الله عمرًا كى يتحدث عن هذه المرحلة فى كتاب آخر ، ولكن ألا يفهم من تصريح " العطار " هذا أن سالكه قد رأى شيئًا وقت بقائه بالحق ، ويخشى "العطار" أن يصرح به قبل أن يستأذن الحضرة الإلهية ؟

لقد دفعنى هذا التصريح بالإضافة إلى بضعة أبيات وردت فى نهاية المنظومة على لسان السالك لشيخه بعد عودته من بحر الحقيقة التى غاص فيها فى آخر مقالة إلى أن أرى أن هذه الأبيات تُعد قبسًا مما رآه السالك وقت بقائه بالحق ، وتعد حديثًا مختصرًا لنوع من المعرفة والإدراك أدركها السالك بعد نجاح سفره ، وهى حديث صوفى يعبر " العطار " فيه عن نظرته الصوفية لكيفية خلق الله سبحانه وتعالى للعالم ، وهو ما سنعرض له فى المبحث التالى إن شاء الله .

ثالثا - كيفية خلق العالم من وجهة نظر « العطار » الصوفية فى المنظومة :

فى المقال الأربعين آخر المقالات ، والتى تم فيها فناء السالك فى الحق ، سبحانه وتعالى ، ومثل " العطار " لذلك بغوص السالك فى بحر الروح الذى يرمز إلى بحر الحقيقة ، بضعةُ أبيات يُحس من خلالها أنها قبس مما رآه السالك وقت البقاء بالحق :

أولاً - يمثل " العطار " - فى هذه المقالة - للفناء النهائى والبقاء بالحق بغوص السالك فى بحر الروح ؛ فيقول :

" حينما قالت الروح هذه الكلمات ، دَبَّرَ السالكُ بسببها زاد الطريق " .

" وسلم رأسه لقاع البحر الذى لا نهاية له ، ورأى الرجل روحه ومنح الطريق فيها "(١) .

وبعد ذلك بأبيات معدودة نفاجأ بأن السالك قد انتهى من سلوكه وفنائه ، وصعد مرة أخرى من بحر الحقيقة ، وعاد إلى شيخه وقد ألمَّ الاضطراب بكل أجزائه ، يحدثه بأبيات **تختلف فى فكرتها ومضمونها عن سابق ما كان يتحدث به مع شيخه أو مع أى كائن من الكائنات ؛**

(١) مصيبت نامه ص ٢٥٦ والبيتان :

اين سخن هاروح چون تقرير كرد	زادره سالك ازوتدبير كرد
سر بقعر بحر پايانش داد	مرد جانش ديده ره در جانش داد

فالحديث غير الحديث والمضمون غير المضمون ؛ بحيث يفهم من هذه الأبيات التى تحدث بها بعد صعوده من بحر الحقيقة أنها صادرة من السالك ، وهو فى حالة هائلة من الوجد والهيام ما رآه فى بحر الحقيقة – أقول – صادرة منه بعد صعوده من بحر الحقيقة ، وتعبر فى الوقت نفسه عما رآه فى أثناء البقاء بالحق ، فما غوص السالك فى بحر الروح إلا فناؤه ، وما صعوده من بحر الروح إلا انتهاء سلوكه ، وما حديثه للشيخ بعد الصعود إلا قبس مما رآه وقت البقاء :

" جاء السالك مضطرباً أمام الشيخ ، وأعطاه شرح الروح من لوح الضمير" .

" وقال له : كل ما هو واضح وخفى ، كلها آثار الروح التى تضىء الروح" .

" إننى أرى فى الدنيا آثار الروح جميعها ، وأرى شعاع الروح والدنيا كلها " (١)

يُلاحظ أن الحديث غير الحديث والمضمون غير المضمون والفكر مختلف ؛ فلم يكن موقف السالك قبل ذلك من شيخه إلا السؤال

(١) السابق ، ص ٣٥٨ والأبيات :

سالك سر كَشته آمد پيش پير	شرح روحش دادا زلوح ضمير
كَفت هر چيزى كه پيدا ونهانست	جمله آثار جان افروز جانست
درجهان آثارجان بينم همه	برتوجان وجهان بينم همه

والأبيات التى سبقت هذه الأبيات - أى فى المقالات السابقة للمقالة الأخيرة كافة - مجرد سؤال وبحث وتقصٍ ، أما هذه الأبيات فهى أخبار وتعبير عن شىء رئى وشُوهد .

ولنقرأ ما أفضى به السالك إلى شيخه بعد أن عاد من سلوكه ، وصعد من بحر الحقيقة واعتقد أننا سنتفق ؛ فالأبيات التالية تعبر عن فكرة خلق الله سبحانه وتعالى للعالم (١) ، بفكر صوفى خالص على حسب وجهة نظر " العطار " فإنها تشير فى الوقت نفسه إلى أنها قد صدرت من السالك وقت بقائه بالحق أو بمعنى أدق أتى بها بعد أن بقى بالحق فترة :

" ظهر شعاع من القدس بقوة ، فألقى الاضطراب فى الدنيا وفى الروح أيضًا " .

" كفى أن سقط شعاع لا نهاية له ، سقط حتى الأبد بلا حدود ولا غاية "

" وكل ما كان ويكون وسوف يكون أيضًا ، اتخذ على الجملة اسم الشىء من ذلك الشعاع " .

(١) تعرض " العطار " لهذه الفكرة أيضًا فى كتابه " منطق الطير " ص ١٧ - ١٨ (من النسخة التى حققها دكتور محمد جواد مشكور) ، ولكنها لا ترقى إلى هذا المستوى الذى عولجت به فى " مصيبت نامه " : فهذه الفكرة فى " مصيبت نامه " أكثر إحكامًا وكمالاً ووضوحاً .

" واسم ذلك الشعاع الذى سقط هو بحق الروح ، سقط ذلك مدداً لكلا العالمين " .

" ظهر القدس بشىء قوى ، فواعجباً إنه الروح المعنوية " .

" ولكن حينما لم يكن للروح ذلك الدهر ، فقد ظهرت فى آلاف الصور" .

" ويكون للروح صفة وذات أيضاً ، كلاهما مثل الروح أيضاً مكرم وعزيز" .

" كان أصل الروح هو النور المجرد وكفى ، يعنى كان ذلك النور المحمدى وكفى " .

" حينما تجلت الذات صار العرش المجيد ، وحينما تجلى العرش صار الكرسى ظاهراً " .

" وأيضاً عندما تجلى الكرسى من سرِّ الأمر ، صارت السموات والكواكب ظاهرة " .

" وحينما تجلت الكواكب والسماء ، صار نقد الأركان الأربعة فى لحظة واحدة " .

" بعد ذلك حينما لم تبق قوة التجلى ، أخذت الأركان الأربعة تختلط ببعضها بعضاً " .

" حتى وجدت الوحوش والطيور والحيوان والنبات ذاتها بمركبات أخرى" .

" و لذات الروح صفات أيضاً ، فلا جرم أن صارت عزيزة من العلم والقدرة " .

" صار من علمها اللوح المحفوظ ظاهرًا ، وصار القلم من قدرتها مشغولاً بالعمل " .

" وحينما كانت إرادة للجميع بكثرة ، كان هناك من الملائكة بلا عدد والحملة [١] أيضًا " .

" ومن رضاء الروح نهضت جنة عدن ، ومن غضبها هيئ الجحيم " .

" ولما كانت الروح فى الأصل أمرًا محضًا ، ظهر جبرائيل من الأمر سريعًا " .

" وثانية من اللطف والكرم الذى كان للروح رفعت سريعًا رأس ميكائيل" .

" ثم صار قهرها أصلاً لعزرائيل ، وبقى لها صفتان صارتا إسرافيل " .

" الأولى هى الإيجاد والأخرى العدم ، ومن الوجود والعدم كانت الروح جنبًا إلى جنب " .

" وإذا كانت قد ظهرت صفات للروح لا حد لها ، فمن الجائز أن يكون لكل منها ملك حافظ " [٢] .

(١) لعله يقصد بالحملة هنا " حملة العرش من الملائكة " .

(٢) مصيبت نامه ص ٣٥٨ - ٣٥٢ والأبيات :

پرتوى از قدس ظاهر شد بزور	در جهان افكند ودرجان نيز شور
پرتوى بس بى نهايت أو فتاد	تا ابد بيحد وغايت اوفتاد

=

=

هرچه بود وهست خواهد بودنیز … جمله زان پرتو گرفتست اسم چیز

نام آن پرتو بحق جان اوفتاد … هردو عالم رامدد آن اوفتاد

قدس ظاهر شد بیك چیزی قوی … وی عجب آن بود جان معنوی

لیك چون جان رانبود آن روزگار … در هزاران صورت آمد آشکار

بودجان راهم صفت هم ذات نیز … هردو چون جان هم گرامی وعزیز

اصل جان نور مجرد بود وبس … یعنی آن نور محمد بود وبس

ذات چون در تافت شد عرش مجید … عرش چون در تافت شد کرسی پدید

بازچون کرسی بتافت ازسرکار … آسمان کشت وکواکب آشکار

بازچون اختر بتافت وآسمان … چارار کان نقد شدد ربك زمان

بعد ازان چون قوت تاوش نماند … چارار کان رادر آمیزش نشاند

تاوحوش وطیر وحیوان ونبات … بامرکبهای دیگر یافت ذات

ذات جان راهم صفاتی بودنیز … لا جرم ازعلم وقدرت شد عزیز

شد زعلمش لوح محفوظ آشکار … شد قلم ازقدرتش مشغول کار

چون ارادت رابسی سر جمله بود … هم ملایك بی عدد هم حمله بود

از رضای جان بهشت عدن خاست … وزغضب کوداشت دوزخ گشت راست

روح چون در اصل آمر محض بود … جبرئیل ازامر ظاهر گشت زود

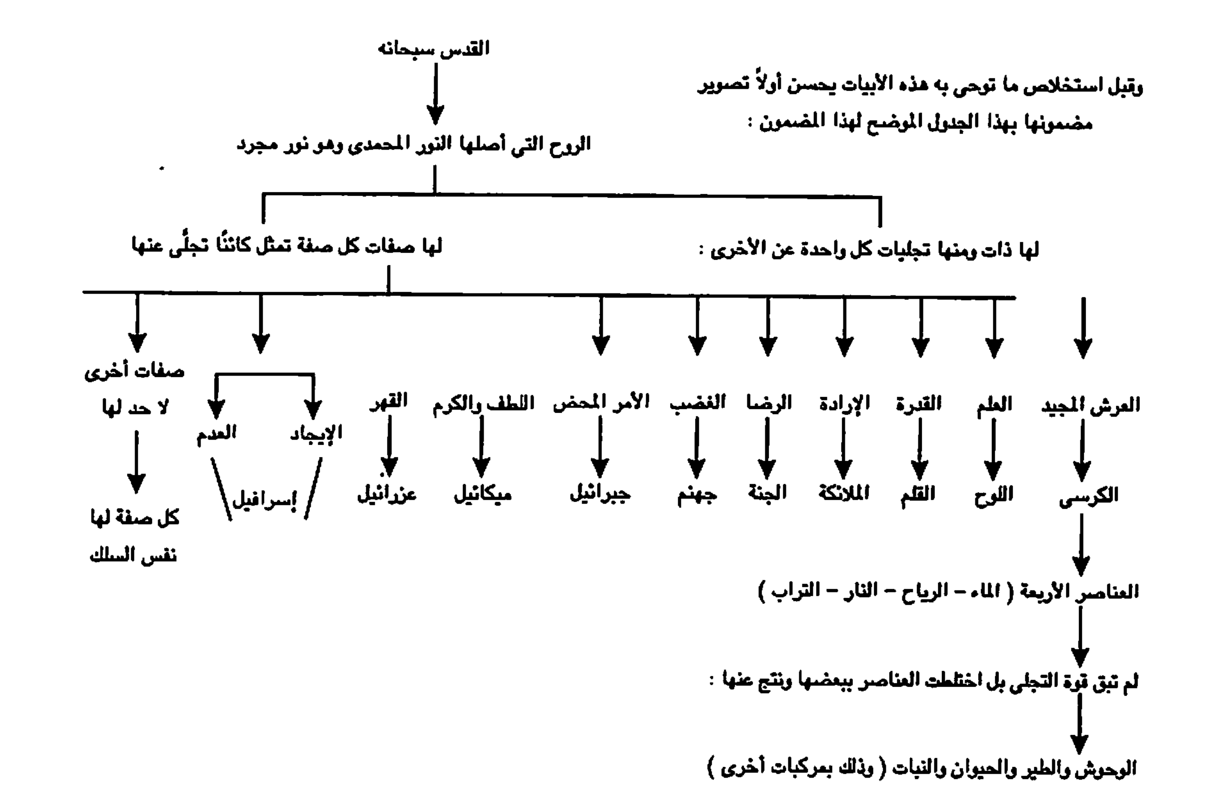
بازروح از لطف وزبخشش که داشت … زود میکائیل راسر برفراشت

بازقهرش اصل عزرائیل گشت … دو صفت ماندش که اسرافیل گشت

یك صفت ایجاد واعدام آن دگر … وزوجود وازعدم جان برزبر

گر صفات روح بی اندازه خاست … هریکی رایك ملك گیری رواست

وقبل استخلاص ما توحي به هذه الأبيات يحسن أولاً تصوير مضمونها بهذا الجدول الموضح لهذا المضمون :



ومن الأبيات السابقة يُفهم ما يلى :

(أ) أن اللــه سبحانه وتعالى موجود ، وهــو القدس السابق للكون فى الوجود ؛ فلقد شغلت مشكلةُ أيهما أسبق فى الوجود وأقدم الله سبحانه أم الكون ، الفلاسفة والمتكلمين زمنًا ، وذهبت الآراء فى ذلك مذاهب شتَّى ؛ إذ سيترتب عليها مشكلة الإيمان بوجود الله سبحانه . والظاهر من أبيات " العطار " اعتراف صريح بوجود الله سبحانه ، وأنه خالق الكون والعلة الفاعلة ، ومسبب للأسباب وخالق الخلق . والأقدام على الكون فى الوجود .

(ب) وإذا كانت الأبيات تتضح بمعتقد " العطار " عن قدم الله – سبحانه وتعالى – على العالم ، وأسبقيته له فى الوجود ، فإنها بذلك تختلف فى مفهومها عن مفهوم " نظرية الفيض " خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الفيلسوف القائل بالفيض يقول بقدم العالم فى حين أن القول بقدم العالم ليس ظاهرًا فى أبيات " العطار " ، وكانت هذه القضية قضية خلق العالم وإيجاده أو قضية صدور الموجودات قد عولجت من قبل لدى بعض فلاسفة اليونان مثل " أفلوطين" وعدد من فلاسفة الإسلام وأشهرهم " الفارابى " و " ابن سينا " تحت اسم "نظرية الفيض " أو "الصدور" وشغلتهم مشكلة الموجودات ، وكيف صدرت عن الله سبحانه ؟ وكيف صدرت الكثرة عن

الواحد ؟ وهم – أى هؤلاء الفلاسفة – يعتقدون أن الواحد لابد أن يصدر عنه واحد مثله ، فدفعهم هذا المعتقد إلى القول بالفيض أو الصدور .

ولكن " العطار " – كما يفهم من أبياته – لم يسر فى فلكهم – وهو مُعادٍ لَهُم كما تقدم – ويختلف تصوره لهذه القضية عن تصورهم ، بمعنى أن "العطار" لم يؤمن مثلهم بأن الواحد لابد أن يصدر عنهم واحد مثله ، بل آمن أن الواحد يمكن أن يصدر – أو بعبارة أدق كما يفهم من الأبيات يتجلى – عنه أكثر من واحد ، فكان أن تجلي عن صفات الروح – مثلا – صفات : العلم (صفة اللوح) ، القدرة (صفة القلم) ، الإرادة (صفة الملائكة) ، الرضا (صفة الجنة) ، الغضب (صفة جهنم) ، اللطف والكرم (صفتا ميكائيل) الأمر المحض (صفة جبرائيل) القهر(صفة عزرائيل) ، الإيجاد والعدم (صفة إسرافيل)... إلخ.

وجعل – فى الوقت نفسه – النور المحمدى أصلاً للروح التى تجلى العالم عن ذاتها وصفاتها ، بما يدل على أن تصوره هذا كان تصوراً صوفيًا لا فلسفيًا ، وبذلك لم يخرج عن خطه الصوفى والمعادى – فى الوقت نفسه – للفلسفة والفلاسفة .

(جـ) ولم ينفرد " العطار " - فى هذا التصور الصوفى لخلق العالم - عن سابقيه من المتصوفة ؛ لأن " العطار " ليس إلا واحداً من الصوفية المسلمين الذين قالوا جميعاً بهذه النظرية فى الخلق ، وإذا لم توجد هذه النظرية بتمامها لدى سابقى " العطار " ، فقد أسهموا فى تكوينها كما أسهم ، وإن فاقهم فى هذا التكوين لها أو التوضيح - على الأقل - ." فالحلاج " مثلاً - قد سبق " العطار " إلى الحديث عنها ، ويقول أحد القلائل [(١)] الذين فهموا " الحلاج " كما ينبغى أن يفهم : " والحلاج أول صوفى مسلم قال بنظرية (النور المحمدى) ، وتقضى هذه النظرية بقدم نور سيدنا محمد ﷺ ، وتجعله مصدر الخلق جميعًا ، فعنه صدرت الموجودات ومن نوره ظهرت أنوار النبوات " ثم يقول : " فهو أول تعين من تعينات الذات الإلهية ، " وعنه فاضت المخلوقات الأخرى ، فهو أصل الوجود وعماده ، ولولاه ما كان شمس ولا قمر ولا نجوم ولا أنهار "[(٢)].

فيلاحظ أن " العطار " لم يأت بجديد فى هذا الصدد أى فى اعتباره النور المحمدى أول تعينات الذات الإلهية ،

(١) أعنى به الأستاذ الدكتور عبد الحكيم حسان فى كتابه التصوف فى الشعر العربى ، ص ٢٧٣ .

(٢) السابق والصفحة نفسها .

وإن كـان " العطار " قـد خـالف "الحـلاج" فى أن تصـور المخلوقـات قـد تجلت عن ذات " الروح " وصـفـاتهـا ، فـهى مخالفة ظاهرية فقط ؛ لأنـه - أى " العطار " - قد جعل النور المحمدى أصـل هذه الروح . على أن الجـديـد الذى أتـى بـه " العطار " هو أنه لم يعرض القضية هكذا على إطلاقها دون تفصيل كما فعل " الحلاج " ، بل فصل هـذه القضية ، وحدد أركانها - وهذا يحسب له - فجعل للروح التى أصلها النور المحـمـدى ذاتًا وصـفـاتٍ تجلَّت المخلوقـات عنهـا بالصـورة الموضحـة فى الجدول . ويلاحظ مـدى توافـق هذه الكائنـات أو المخلوقات مع صفاتها المعروفة والمشهورة عنها على حسب المفهوم الدينى ، " **فاللوح** " محتوى **العلم الإلهى والقدرة** صفة " **القلم** " الذى يسطر هـذا العلم فى اللوح المحـفـوظ - وهذا مخالـف لنظـرة الفلاسـفـة للقلم ؛ إذ عـدوه العقـل الأول - و " **الملائكة** " تقـوم بتنفيـذ الإرادة الإلهيـة ، و " **جبرائيل** " يحـمـل الأمـر الإلهى المحض إلى الأنبـيـاء . و" **الجنـة** " موضع **المرضى** عنهم ، و" **جهنم** " مستقـر **المغضـوب** عليهم ، و" **مـيكائيل** " حـامل الرزق أو **اللطـف والكـرم الإلهى** إلى المخلوقـات ، و" **عزرائيل** " القـابض على الأرواح ملـك المـوت **والقـهـر** ، و " **إسـرافيل** " يوجد العلم **ويعدمـه** بمشيئـة الله بنفختين من صوره ... إلخ .

(د) وتشير هذه الأبيات - فى عمومها - إلى قضية أخرى بالغة الأهمية :

لقد رجَّح البحث - كما تقدم - أن هذه الأبيات تمثل قبسًا مما رآه السالك وقت بقائه بالحق ، وكان إخبار السالك وشيخه ومرشده بها يمثل عودة منه من بحر الحقيقة الذى غاص فيه وعودة من سفره فى الحق إلى الخلق مرة أخرى ، وإلا كيف علمنا بها ؟ كما علم شيخه ومرشده ؟ وكيف أخفى "العطار" عنا ما رآه سالكه من أمور أخرى فى أثناء سفره فى الحق ووعد بالإفصاح عنها - كما قال فى آخر المنظومة وتقدم الحديث عن ذلك - فى كتاب آخر على أن يستأذن الحضرة الإلهية فى ذلك ؟

المهم أننى أريد أن أصل من ذلك كله إلى أن **مفهوم السفر عند "العطار" لا يختلف عن مفهوم السفر عند المتصوفة** [1] ؛ بمعنى أن سفر السالك الآفاقى والنفسى حتى بلوغه بحر الحقيقة هو **سفره الأول من الخلق إلى الحق** ،

(١) يقسِّم "الجرجانى" صاحب "التعريفات" ص ١٠٥ مطبعة الحلبى ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨م، السفر نحو الله إلى أربعة أسفار :

السفر الأول : هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة ، وهو سير إلى الله من منازل النفس بإزالة التعشق من المظاهر ، والأغيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب . =

ثم تخلى السالك عن صفاته الذميمة وتحليه بصفاته الحميدة أثناء غوصه فى بحر الحقيقة رمزًا لفنائه هو **سفره الثانى أى السفر فى الله أو السير فى الله ، وفى هذا السفر يتصل به سفر ثالث** دون فاصلة أو وقت أو زمن وهو بقائه بالحق يترقى فيه إلى عين الجمع والحضرة الأحدية ، وهو مقام " قاب قوسين " ولا تبقى فيه اثنينية ، وفيه يحصل السالك على تمام المعرفة التى كان سفره وسيره وسعيه إليها ولأجلها . ويمثله فى " مصيبت نامه " ما اطلع عليه سالك " العطار " – وقت البقاء – من معرفة رفض " العطار " الإفصاح بها واعدًا بالإفصاح فى كتاب آخر مشترطًا الاستئذان من الحضرة . ويمثله أيضًا هذا القبس من المعرفة الذى أفضى به السالك إلى شيخه ومرشده بعد أن عاد من سفره هذا . وهذا القبس

= **السفر الثانى** : هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة ، وهو السير فى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه وهو السير فى الحق بالحق إلى الأفق الأعلى ، وهو نهاية حضرة الواحدية .

والسفر الثالث : هو زوال التقييد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول فى أحدية عين الجمع، وهو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية ، وهو مقام قاب قوسين ، وما بقيت الاثنينية فإذا ارتفعت وهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية .

السفر الرابع : عند الرجوع من الحق إلى الخلق ، وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق فى الخلق ، واضمحلال الخلق فى الحق حتى يرى عين الوحدة فى صورة الكثرة وصورة الكثرة فى عين الوحدة ، وهو السير بالله عند الله للتكميل ، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع .

- كما تقدم - هو حديث " العطار " عن خلق العالم وصدوره .
وهذه العودة للسالك من بحر الحقيقة - أى من الفناء والبقاء
- إلى شيخه - بعد نجاح رحلته ومعراجه - إن هو إلا **السفر
الرابع ، وهو الرجوع من الحق إلى الخلق .**

ومن هنا جاءت أهمية ما توصل إليه البحث فى الفصل
الرابع من الباب الأول والخاص بالدراسة النقدية لتحقيق
المنظومة ، وهو ترجيح البحث أن الأبيات المتصلة بالحكاية
الثانية على المقالة الأربعين ، والتى تلت - مباشرة ودون
فاصلة - بيتى حكاية سيدنا " عمر " وابنه رضى الله عنهما ،
وتتضمن حديث الروح إلى السالك بعد أن عاد أو صعد من
بحرها ، ثم اتجاه السالك إلى شيخه المرشد وأخباره بقبس
مما رآه أثناء غوصه ، وهو هذه الأبيات ، واطمئنان الشيخ
إلى أن سالكه قد صار رجل طريق - أقول - ترجيح
البحث أن هذه الأبيات ينبغى أن تلحق بأبيات المقالة الأربعين
التى تنتهى بغوص السالك فى بحر الحقيقة رمزًا لفنائه ،
يدعم القول أن مفهوم السفر عند " العطار" لا يختلف عن
مفهومه لدى الصوفية ، وإلا كان مفهوم السفر عنده أمرًا
جديدًا وخطيرًا - فى الوقت نفسه - لو لم يلحق البحث هذه
الأبيات إلى أبيات المقالة الأربعين ؛ لأن انتهاء المنظومة -
كما هو الوضع فى صورتها هذه التى هى عليها - يعنى أن

السفر عند " العطار " هو السفر الأول فقط أى السفر من الخلق إلى الحق ، وفيه يفنى السالك فى الحق ، ويبقى به وكفى دون عودة منه . وهذا أمر غير معقول أو وارد لدى المتصوفة وكل الرحلات المعراجية ، فلابد للسفر من عودة ، وإلا كيف أخبرنا " العطار " بهذا القبس ، وكيف وعدنا بالإفصاح عن غيره فى كتاب آخر ، كما أن الرسول ﷺ فى " معراجه النبوى الشريف " - ذلك المعراج الذى ألهب خيال الشعراء المتصوفة ، فنظموا معارجهم الصوفية على منواله ، ويُعد - كما سيأتى - مصدرًا أساسيًا من مصادر " مصيبت نامه " - قد عاد مرة أخرى إلى الخلق ليخبرهم بما رآه فى ذلك العالم الغيبى . وكذلك عاد "ارداويراف" فى " ارداويراف نامه " ، وعاد سالك " سنائى الغزنوى " فى " سير العباد إلى المعاد " ؛ لأنه مازال أسير عالم الصورة ، ولم يتحرر بعد من التكليف وغيره .

(هـ) تشير هذه الأبيات إلى أن الله - سبحانه وتعالى - أصل الموجودات كلها ، وهو على كل شىء والآخرون لا شىء ؛ فهو الظاهر والباطن ، وهو الأول والآخر وما الموجودات إلا ذاته وصفاته ، ولا يفهم من ذلك أن " العطار " من القائلين بوحدة الوجود فى هذا العمل الكبير ، بل أرى أن من بين اتجاهات " مصيبت نامه " الصوفية أو بمعنى أدق من بين موضوعاتها التعبير عن " وحدة الشهود " أيضًا .

وتدفع قضية خلق العالم أو صدور الموجودات هذه ، وكذا أبيات عدة متناثرة فى أرجاء المنظومة ، البحث إلى أن يعرض إلى اتجاهات صوفية أو موضوعات أخرى فى " مصيبت نامه " منها : وحدة الشهود ، نظرية النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، الصلة بين الله تعالى والعالم والإنسان فيما سيأتى .

رابعًا : وحدة الشهود فى المنظومة

فى صدد الحديث عن الفناء والبقاء ، وهما غاية السالك فى " مصيبت نامه " ، يظل سؤال يفرض نفسَه علينا دائمًا ، وهو : ما معنى الفناء فى " مصيبت نامه " ؟ وما الذى يعينه " العطار " بفناء سالكه فى " مصيبت نامه " ؟ أو بصورة أخرى : ما معنى فناء سالك " مصيبت نامه " فى بحر الحقيقة ؟ أهو فناء يحل الحق سبحانه فى السالك بما يعبر عنه بحلول اللاهوت فى الناسوت كما عبر "الحلاج" عن ذلك فى نظريته المسماه **بالحلول** ؟ والتى يقول فيها :

سبحان من أظهر ناسوته	سرّسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فى خلقه ظاهرا	فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقُه	كلحظة الحاجب بالحاجب [1]

(١) الحلاج ، ص ١٢٧ .

أم هو فناء يعنى به **الاتحاد** ؟ أى اتحاد السالك مع الحق سبحانه بحيث يعبر عنه كما قال " أبو يزيد البسطامى " : " سبحانى ما أعظم شانى " ، ويُستدل عليه ببيتين لأحد الشعراء (١) استخدمهما المتصوفة كتعبير عن الاتحاد :

رق الزجاج وراقت الخمر   فتشابها ، فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ، ولا قدح   وكأنما قدح ، ولا خمر

أم فناء يعنى به إسقاط الاثنينية والكثرة وإقامة الوحدة بين الخلق والخالق كما يعبر عن ذلك أصحاب فكرة **وحدة الوجود** ؟ أم فناء يعنى به الفناء عن كل ما سوى الله ولا يشاهد غيره كما يهدف إلى ذلك أصحاب فكرة **وحدة الشهود** ؟

ورد عن " العطار " فى " مصيبت نامه " هذا البيت :

" إن تسلك الطريق فلا تمضِ هناك فى الحلول ، بل امض فى التجلى حتى تعرف كل شىء " (٢) .

ففى البيت السابق نَفى صريح لمبدأ الحلول ونهى عنه ولا يعد مقصداً " للعطار" بفناء سالكه ، وكذا الشأن فى الاتحاد ؛ فالسالك لم

(١) هو الصاحب الكافى ، وينسبهما الثعالبى فى يتمية الدهر إلى الصاحب بن عباد .

(٢) مصيبت نامه ص ٣١١ والبيت

در حلول اينجا مرو گرره روى   در تجلى رو تو تا آكه روى

يتحدث بعد فنائه فى بحر الحقيقة بمثل أفكار الاتحاد ، ولم يأت فى " مصيبت نامه " ما يفيد اتحاد السالك بالحق ، وأن ليس ثمة فرق بينهما كما تنص على ذلك فكرة الاتحاد .

تبقى لدينا فكرتان شديدتا التقارب فى المعنى ، ويدق الفرق بينهما ، وهما : وحدة الوجود ، ووحدة الشهود [1] . فلنوضح – أولاً – هذا الفرق الدقيق بينهما ، ثم ننظر إلى أى فكرة منهما ينتسب فناء السالك فى " مصيبت نامه " :

تعرف نظرية " وحدة الوجود " بأنها : " مذهب الذين يوحدون الله والعالم ، ويزعمون أن كل شىء هو الله ، وهو مذهب قديم أخذت به البراهماتية والرواقية والأفلاطونية المحدثة والصوفية " [2] ويقول المتصوفة :" إن الله هو الحق وليس هناك إلا موجود واحد وهو الموجود المطلق ، أما العالم فهو مظهر الذات الإلهية ، وليس له وجود فى ذاته لأنه صادر عن الله بالتجلى " [3] .

(١) يكفى دليلاً على غموض ما بين الفكرتين من فرق أن اختلف باحثان لعمل واحد " للعطار وهو " منطق الطير " فى فكرتها التى تمثلها ، فبينما يرى " ناجى القيسى " فى كتابه "عطار نامه " ص ٥٠١ – دون ذكر أدلة – أنها تمثل فكرة وحدة الوجود ، يرى " بديع جمعة " فى كتابه " منطق الطير " ص ٥٣ أنها تمثل وحدة الشهود ، وأيد كلامه بأدلة علمية قائمة على أساس التفرقة بين الفكرتين ، ولقد أفدت كثيراً – هنا – من هذه التفرقة .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى مجلد ٢ ص ٥٦٩ دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧١ ط ١ .

(٣) السابق والصفحة نفسها .

ولعل أبرع من عبر عن " وحدة الوجود " بإتقان بالغ ، ويجمع المتصوفة على أنه صاحب البصمة الأخيرة فى اكتمال هذه الفكرة عنده هو الفيلسوف الأندلسى " محيي الدين بن عربى ، ت ٦٣٨هـ " وهو معاصر " للعطار " ، ويعزو " أبو العلا عفيفى " [١] اكتمال فكرة وحدة الوجود إليه ، ويرى أنها لم تكن قد ظهرت قبله فى صورة نظرية كاملة ، ولهذا من المستحسن أن ننظر إلى هذه الفكرة عنده :

ذكر " ابن عربى " فى كتابه " فصوص الحكم " ، وبخاصة فى الفص "الإدريسى" ، ثلاثة أبيات تصور وحدة الوجود عنده ، واعتمد عليها الباحثون فى فهمهم لها عنده :

فالخلق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بذلك الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريه إلا من له بصر
جمِّع وفرِّق فإن العين واحدة ... وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر [٢]

ويفهم أبو العلا عفيفى " وحدة الوجود من هذه الأبيات بأنها " إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها قلت هى " الحق " ، وإذا

(١) أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، ص ١٨٧ .

(٢) محيى الدين بن عربى : فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم : أبو العلا عفيفى ، ص ٧٩ - ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م دار إحياء الكتب العربية .

نظرت إليها من حيث صفاتُها وأسماؤها : أى من حيث ظهورها فى أعيان الممكنات قلت هى " الخلق " أو العالم ، فهى الحق والخلق " (١) .

ولا يبعد عن هذا الفهم كثيراً " محمد مصطفى حلمى " الذى يقول : "إذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق ، فقد فسر " ابن عربى " الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد ، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقًّا من وجه ، وخلقًا من وجه آخر ، لو نظر إليهما بعين واحدة ، ومن وجه واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التى لا كثرة فيها ولا تفرقة " (٢) .

نعم ... " لا كثرة فيها ولا تفرقة " لعل هذه الجملة هى المفتاح الحقيقى للتفرقة بين فكرتى أو نظريتى : وحدة الوجود ووحدة الشهود ؛ فوحدة الوجود تهدف إذن إلى إسقاط الاثنينية والكثرة فى الوجود العينى ، أما وحدة الشهود فتعنى " الفناء عن شهود التكثر والعدد لا نفى هذا التكثر والعدد " (٣). فالمؤمن

(١) أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم لابن عربى ، ص ٢٤ - ٢٥ ، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م ، دار إحياء الكتب العربية .

(٢) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ١٤٩ - ١٥٠ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ م .

(٣) د. بديع محمد جمعة ، ص ٥٤ .

بوحـدة الشهـود لا يشـاهـد فى الوجـود إلا اللـه " [١] ، وأصحـاب وحـدة الشهـود رجـال فنـوا فى حبهم لـلـه عن أنفسهم ، وعن كل ما سـوى اللـه فلم يشـاهـدوا في الوجود غيره [٢] . أضف إلى ما سبق أن وحدة الوجود نظرية فلسفية رغم أصلها الصوفى ، أوهى نتاج العقل والفكر فى حين وحدة الشهود تجربة صوفية ذوقية .

ومن هذه التفرقة بين الفكرتين نـرى أن " العطار " لم يكن ليعنى بفناء السالك في " مصيبت نامه " إسقاط الاثنينيـة والكثرة ونفيهما ، بل يعنى مجـرد الفنـاء عنهـا ، ومشـاهـدة الحـق والبقـاء بـه ، ولم يكن فنـاؤه يعنـى بـه أن يوحـد بين الخلـق والخـالـق ، ويكـون العالم ظـاهـره الخلـق وباطنه الحق ، بل يعنى البقاء بالحق فلا يشاهد غيره طبقًا لمذهب وحدة الشهود . والأدلة على ذلك هى :

١- لو كـان الهدف من فناء السالك هو إسقاط الكثرة والعدد ما عـاد مـرة أخرى إلى شيخـه ، ومـا كـان " العطار " قد نصح سالكه بالابتعاد عن الحلول ، وهو مذهب قريب فى هدفه من وحدة الوجود ومـا نصحه بالاستغراق فى التجلى ، وفى التجلى تكون نفس السالك موجودة والخلق موجودين لكنه غافل عن نفسه ، وعن الخلق أجمعين غير شاعر بنفسه وبالخلق .

(١) السابق والصفحة نفسها .

(٢) أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ، ص ٢٥ .

٢- تنتهي " مصيبت نامه " بحيرة السالك من هول ما رأى وما شاهد وقت البقاء بالحق ؛ إذ لم ير سوى الحق ، وهذا يتفق مع نظرية وحدة الشهود :

" وله تلك الحيرة كلها كل لحظة ، وله ذلك الصياح كله والآه والمأتم " .

" لم ير من الجسد لأنه رأى من الروح ، لا ... لم يرَ من الروح بل رأى الحبيب " .

" وبقي متحيراً ، وغسل من نفسه اليد ، وصار طاهراً من نفسه ، واعتكف في زاوية " (١)

٣- المنظومة مليئة بالأبيات التي تعبر عن وحدة الشهود لا وحدة الوجود :

" قال : كل ما هو واضح وخفي ، كلها من جملة آثار الروح التي تضيء الروح " .

" إنني أرى في الدنيا آثار الروح جميعها ، وأرى شعاع الروح والدنيا كله"(٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٣٥٧ والأبيات :

آن همه سر گشتگي هــرد مش	وان همه فريـاد وآه ومأتمش
نه زتن ديداوكه ازجان ديداو	ني نديد ازجان وجانان ديداو
در تحير ماند شست ازخويش دست	پاك گشت ازخويش ودركوشه نشست

(٢) السابق ، ص ٣٥٨ والبيتان :

گفت هرچيزى كه پيدا ونهانست	جمله آثارجان افروزجانست
درجهان آثارجان بينم همه	پرتوجان وجهان بينم همه

فما رؤية آثار الروح وشعاعها إلا رؤية للحق فقط ومشاهدة له دونما إسقاط للاثنينية والتكثر . وقد جاء بعد هذين البيتن الأبيات التى تعبر عن فكرة خلق العالم – التى تقدم ذكرها – وفيها يكون العالم تجلياً لصفات الحق وذاته . **ولم يشر " العطار " فيها إلى أن ذات الكون هو الحق وصفاته الخلق** كما تنص على ذلك فكرة وحدة الوجود ، بل الله فقط هو ظاهر الكون وباطنه ، وما فى الكون هو آثاره بحيث من ينظر إلى الكون لا يرى سواه .

وإذا كان فى المنظومة أبيات يفهم منها القول بوحدة الوجود مثل :

" لا جرم أن رأى السمك (الأرض) والقمر (السماء) فقد رأى العالمين كليهما " ثم وجه الله " (١) .

على اعتبار أن بعض (٢) الباحثين يرون أن هذه الآية – التى فى البيت السابق – وهى قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ تعبر عن القول بوحدة الوجود إلا أن هذا الأمر لا ينبغى أن يؤخذ هكذا على إطلاقه ؛ فعلى حسب التفرقة السابقة بين الفكرتين تقتصر الرؤية فى الكون على الحق سبحانه فقط ،

(١) السابق ص ١٢٥ والبيت :

لا جرم گرماهى وكرماه ديد   هردو عالم ثم وجه الله ديد

(٢) تعنى به د. عبد الوهاب عزام فى كتابه التصوف وفريد الدين ، ص ٧٧ .

فضلاً عن أن بعض الباحثين (١) أيضًا يرون أنها – أى الآية السابقة – تعبر فى الوقت نفسه عن وحدة الشهود .

خامساً : نظرية النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية فى المنظومة

ارتبطت نظرة " العطار " لكيفية خلق العالم – كما جاء فى " مصيبت نامه " – بفكرة سُبق فى القول بها ، وهى نظرية النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ؛ إذ عدَّ " محمداً " ﷺ أول المخلوقات وأول صادر فى الوجود وأسبق المخلوقات فى الخلق .

ولقد تناول " العطار " سيدنا " محمداً " ﷺ بصورتين مختلفتين :

١ – صورة النور الأزلى السابق فى خلقه الأكوان ، وأنه الصادر الأول والمخلوق الأول ، وهو بذلك " **محمد النبى** " ﷺ ؛ أى قبل بعثه نبيًّا هاديًا :

" كان أصل الروح هو النور المجرد وكفى ، يعنى كان ذلك النور المحمدى وكفى " (٢)

(١) منهم د. محمد مصطفى حلمى فى الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ٢٨ .

(٢) مصيبت نامه ص ٣٥٨ والبيت :

اصل جان نور مجرد بود وبس   يعنى آن نور محمد بود وبس

" فالعطار " يعد النور المحمدى – وهو عنده نور مجرد – أصل الروح التى أتى شعاعها من القدس ، وللروح بهذا الأصل ذات وصفات تجلى عنهما الكائنات ، فتجلى عن ذاتها العرش والكرسى والسموات والكواكب والعناصر الأربعة وبقية المخلوقات من حيوانات وطيور ونبات ... إلخ . وتجلى عن صفاتها اللوح والقلم وجبرائيل وعزرائيل وميكائيل وإسرافيل والجنة والنار (١) . إذن فكل المخلوقات تجليات للنور المحمدى الصادر الأول .

والأنبياء – أسمى المخلوقات وأقربها إلى الحق سبحانه – يقرون كلهم بأسبقية " محمد النبى " – كنور لا كجسد – لهم فى الخلق قبل أن يبعث نبيًا هاديًا ، ومن يحفظون له فضله ويحيلون السالك إليه ليتشفع به ويطلب الهداية منه (٢) .

ويعبِّر " العطار " عن استمداد كل كائن نوره من النور المحمدى الذى يعد الغرض من خلق العالم :

" يا من يُعد القمرُ والشمس انعكاسَ وجهك ، والعرشُ والكرسى قرينين فى حيك " .

(١) سبق ذكر الأبيات التى يستشهد بها على ذلك فى القسم الخاص بكيفية خلق العالم فى المنظومة .

(٢) أيضًا سبق ذكر الأبيات التى تدل على ذلك فى القسم الخاص بعرض المنظومة .

" أنت فقط الغرض من خلق العالم ، ولأنك كنت أصل الوجود فأنت الموجود فقط " (١) .

وفي البيت الأخير إشارة إلى ما يروى على أنه حديث قدسى ، ويستخدمه المتصوفة كتأكيد لأقوالهم حول فكرة النور المحمدى وهو :

" لولاك .. لولاك ما خلقت الأفلاك "

ونور "محمد" – عند "العطار" – أصل العالمين كليهما ومقدَّم على الدنيا والروح :

" نوره واهب الأصل للعالمين كليهما ، ومقدم على الدنيا والروح " (٢) .

وكلُّ حقيقة فى العالم تجلٍ لحقيقته والعالمان كلاهما " محمد " ، ويدل على ذلك أن ميمى " محمد " هما ميما (عالم) الدنيا و(عالم) الآخرة .

" ذلك لأنه فى الصورة بمعنى العالم ، ومن خلقه يكون الخلق كل لحظة " .

" الجنات الثمانى جرعة من كأسه ، كلا العالمين من ميمَىْ اسمه " .

" ليس للعالم نصيب إلا ميم واحدة ، ثم جاء لمحمد ميمان من الاسم " .

(١) مصيبت نامه ص ٣٠٩ والبيتان :

اى مه وخورشيد عكس روى تو	عرش وكرسى جفته‌ء در كوى تو
آفرينش راتوئى مقصود بس	چون تواصلى پس توئى موجود بس

(٢) مصيبت نامه ص ٢٠ والبيت :

مايه بخش هردو عالم نوراواست	برجهان وجان مقدم نوراواست

" لا جرم فالعالم الأول من ميمه الأولى ، وذلك العالم الثانى من ميمه الأخرى " (١) .

هذه هى الصورة الأولى – عند " العطار " فى " مصيبت نامه " – لسيدنا "محمد" ﷺ ، وهى النور الأزلى السابق فى خلقه الأكوان والصادر الأول للمخلوقات والمخلوق الأول باعتباره نوراً لا جسداً ؛ فيكون " محمد النبى " الذى لم يكن قد بُعث نبياً بعد .

٢- صورة النبى المرسل والكائن المحدث الذى تعين وجوده فى زمان ومكان محددين والقائم بالرسالة والمؤدى للأمانة والداعى إلى الهدى ودين الحق ، وهو بذلك " النبى محمد " المبعوث للهداية والرشاد :

" هو مرجع الخلق وإمام الكائنات ، فعلُه حجة وإعجاز " .

" ذاته جوهر بحر التقوى ، دعواته هى الدعوة إلى الحق أبداً " (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٠ والأبيات :

زآنكه در صورت بمعنى عالميست	زافرينش آفرينش هرد ميست
هشت جنت جرعهء ازجام او	هرد وعالم ازدوميم نام او
نيست عالم رامكَريك ميم قسم	پس محمد رادوميم آمدزاسم
لا جرم يك عالم ازيك ميم اوست	وان دوم عالم زديكَرميم اوست

(٢) مصيبت نامه ص ١٩ والبيتان :

مرجع خلق وامام كائنات	فعل اوهم حجت وهم معجزات
گوهر درياى تقوى ذات او	تا ابد داعى حق دعوات او

فهو آخر الأنبياء حيث لا نبى بعده ، وكمل الإيمان فى عهده ، واكتمل الدين لديه :

" ليس فى الإمكان نبوة بعده ، ولم يوجد أحد قبله أكثر إيمانًا منه " .

" اكتمل الإيمان فى عهده ، وليس أعلى من الكمال إلا الزوال " .

" حينما أتى إلى حد الإمكان ، لا جرم أن تقدم الأنبياء " .

" اسمعْ من القرآن ولا تضيع نفسك عبثًا إلى حجة " اليوم أكملت لكم " (١)

والبيت الأخير إشارة إلى قوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا ﴾ (٢) ، ويعد دليلاً على صورته – عند " العطار " فى " مصيبت نامه " – النبى المرسل والكائن المحدث القائم بالرسالة والمؤدى للأمانة ؛ فهو بذلك : " النبى محمد " ﷺ الداعى إلى الهدى ودين الحق .

(١) السابق ص ٢٣ والأبيات :

بعد ازو پيغامبرى امكان نداشت	پيش ازو كس پيش ازو ايمان نداشت
يافت اندر عهد او ايمان كمال	نيست برتر از كمال الازوال
چون بحد ممكن خويش آمد او	لا جرم ازانبيا پيش امداو
بشنو از قرآن مشو بيهوده گم	حجت اليوم أكملت لكم

(٢) سورة المائدة آية (٣) .

وعلى هذا " فلمحمد " ﷺ عند " العطار " فى " مصيبت نامه " حقيقتان : إحداهما سابقة على المخلوقات يكون بها " محمداً النبى " ﷺ الذى سبق خلقُه على الموجودات وهو الخلق النورانى لا الجسدى ، والآخر مستحدثة يكون بها "النبى محمداً" ﷺ المرسل الهادى لدين الحق ، ولقد جمع " العطار " معنى هاتين الحقيقتين فى بيت واحد :

" فله من الباطن حجة " كنت نبيًا " ، وله من الظاهر دعوة ختم الرسالة " (١).

الحقيقتان موجودتان فى هذا البيت : ففى الشطر الأول نجد الحقيقة الأولى "محمداً النبى" ﷺ واضحة وممثلة فى قوله " كنت نبياً" إشارة إلى الحديث الصحيح " كنت نبيًا وآدم بين الروح والجسد " الذى يذكر أحيانًا بـ " كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين " ، وهذا الحديث يستشهد به أصحاب فكرة النور المحمدى على أزلية هذا النور وأسبقيته الموجودات فى الخلق ، وفى الشطر الثانى نجد الحقيقة الثانية "النبى محمداً" ﷺ واضحة أيضاً ، ويمثلها أنه بدعوته للإسلام يُعد خاتم الرسل ورسالته نهاية الرسالات كما جاء فى قوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً ﴾ .

(١) مصيبت نامه ص ٢٠ والبيت :

حجتش كنت نبيا ازدرونست   دعوتش مهر رسالت ازبرونست

ويُعد من نافلة القول أن " العطار " لم يكن أول من قال بفكرة النور المحمدى هذه ، فلقد سُبق إليها ، فالفكرة واضحة عند " الحلاّج " – المتقدم على " العطار " زمنًا – فى طواسينه ، بل لا يمكن القول أو الجزم أيضًا بأن " الحلاّج " أول من قال بها وإن كان له فضل ذيوعها . وقبل الاسترسال فى ذلك نعرض هنا لرأى أثاره الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " ، ويتمثل فى قوله " والحلاّج أول صوفى مسلم قال بنظرية النور المحمدى" (١) ، وحسب علمى هذا صحيح كنظرية ، بيد أنه يقول بعد ذلك : و"الحلاج متأثر فى هذه النظرية بعناصر أجنبية ، فالعنصر المسيحى فيها ظاهر والنظرية ليست مسيحية الأصل ، ولكنها يونانية نقلت إلى المسيحية ثم نقلها الحلاج إلى التصوف ، كما نقلها غيره إلى العقائد الأخرى " (٢) ، وهذا جائز غير أنه قد ضَنَّ علينا بذكر هذه العناصر وكيفية تأثيرها مكتفيًا بالإشارة إلى هذا التأثير غير الإسلامى فى فكرة إسلامية القول . وإلى جانب هذا الرأى الذى نحترمه كثيرًا " نبدى رأيًا آخر يعتمد على ظواهر إسلامية لعلها كانت أساسًا لهذه الفكرة عند " الحلاج " أو – على الأقل – تضافرت مع ما أشار إليه صاحب النص السابق فى تكوين هذه الفكرة عند " الحلاج " ، وهو :

(١) د. عبد الحكيم حسان ص ٢٧٣ .

(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها.

ألا يجوز أن هذه الفكرة كانت تطوراً لنظرة المتصوفة المقدسة للرسول ﷺ وتمثل ذلك فى إسنادهم - كما تقدم الإشارة إلى ذلك - للرسول صفات خاصة ، وهى التى أطلق عليها صاحب " اللمع " اسم المستنبطات . وقد اعتمد الصوفية على أحاديث نبوية لبيان هذه الصفات الخاصة مثل قوله : "لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ، ولبكيتم كثيراً ، ولخرجتم إلى الصعدات ، ولما تقررتم على الفرش " . فالصوفية يعتمدون على الحديث فى إسناد علم خاص للرسول ﷺ ؛ أى أن الرسول أشار إلى معنى من معانى تخصيصه إشارة لا تدركها العقول ، ولا تصل إليها الفهوم ، وتعجز عنها علوم جميع الخلق [1] . فربما تطورت هذه النظرية تبعاً لتطور الفكر الصوفى واختلاطه بعوامل أخرى مثل التى أشرنا إليها حتى وصلت إلى فكرة النور المحمدى . أو ربما كان مردُّ هذه الفكرة إلى بعض الأحاديث التى تدور حول هذا المعنى ، وتعبر عنه تعبيراً صريحاً ومباشراً دون أى لبس يعتريه . ومن هذه الأحاديث ما هو صحيح الإسناد إلى الرسول مثل حديث " كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين " أو " بين الروح والجسد " ؛ فقد أخرجه البخارى فى تاريخه والبغوى وابن السكن وأبو نعيم فى الحلية وصححه الحاكم بمعنى " كنت نبيًّا وآدم بين الروح والجسد " [2] ، وقال العلقمى فى شرح الحاكم الصغير حديث صحيح [3] . ومثل حديث

(١) ارجع إلى ما كتبه السراج الطوسى فى كتابه اللمع ص ١٥٩ عن هذه المستنبطات .

(٢) العجلونى : كشف الخفاء ٢/١٨٧ .

(٣) السابق ١٩١ / ٢ .

" أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر " ، وهو حديث صحيح أيضًا رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله بلفظ أن الله تعالى خلق قبل الأشياء نبيك من نوره [1] . ومن هذه الأحاديث ما هو ضعيف ، ويقال عنه إنه قدسي مثل " لولاك ... لولاك ما خلقت الأفلاك " ... إلخ .

ويدلى " أبو العلا عفيفى " بدلوه فى هذه القضية فيقول :" شاع من أوائل عهد الإسلام القول بأزلية محمد ﷺ ، أو بعبارة أدق بأزلية " النور المحمدى " ، وهو قول ظهر بين الشيعة أولاً ، ولم يلبث أهل السنة أن أخذوا به، واستند الكل فى دعواهم إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع [2] . من ذلك أن النبى ﷺ قال " أنا أول الناس فى الخلق " ومنها "أول ما خلق الله نورى" ومنها :" كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين " وغير ذلك من الأحاديث التى استنتجوا منها أنه كان لمحمد ﷺ وجود قبل وجود الخلق ، وقبل وجوده الزمانى فى صورة النبى المرسل ، وأن هذا الوجود قديم غير حادث ، وعبروا عنه بالنور المحمدى . وقد أفاضت الشيعة فى وصف هذا النور المحمدى ، فقالوا إنه ينتقل فى الزمان من جيل إلى جيل ، وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيرًا بصورة خاتم

(١) العجلونى : كشف الخفاء ١/٣١١ .

(٢) جانب أبا العلا عفيفى الصواب هنا ؛ لأن بعض هذه الأحاديث التى رجح أنها موضوعة صحيحة مثل :أول ما خلق الله و " كنت نبيًا .. " .

النبيين محمد ﷺ وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء إلى محمد ، وكذلك ورثة محمد إلى أصل واحد . وهو قول نجد له صدى فى الغنوصية المسيحية . يقول الأب "كليمنت الإسكندرى" : " ليس فى الوجود إلا نبى واحد ، وهو الإنسان الذى خلقه الله على صورته ، والذى يحل فيه روح القدس ، والذى يظهر منذ الأزل فى كل زمان بصورة جديدة " (١) .

المهم أن " العطار " قد سُبق إلى القول بهذه الفكرة أو النظرية ، ولعله يقترب فى نَظْرتَيْه للرسول ﷺ وتحديده لصفَتَيه الأزلية القديمة والمستحدثة من " الحلاج " دون مَنْ تحدث عن هذه الفكرة ؛ " فالحلاج " قد حدد فى "طواسينه " وبالتحديد فى " طاسين السراج "(٢) هاتين الصورتين (٣) ؛ فالصورة الأولى وهى صورته ﷺ نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان تتمثل فى قوله :

" طس سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السراج ، وساد قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار سمَّاه الحق " أمياً " لجمع همته و " حَرمياً " لعظم نعمته ، و " مكياً " لتمكينه عند قربه " (٤) ،

(١) أبو العلا عفيفى : فصوص الحكم لابن عربى ص ٣١٩ من التعليقات .

(٢) الحلاج ص ٨٢ .

(٣) أفدت من هذا التحديد مما كتبه الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه " الحياة الروحية فى الإسلام " ص ١١٩ ، واستعرت منه بعض تعبيراته التى استخدمها فى هذا التحديد .

(٤) الحلاج ص ٨٢ .

ثم بيَّن " الحلاج " كيف استمدت أنوار النبوة أنوارها من ذلك النور المحمدى فقال : أنوار النبوة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنْور وأظْهر ، وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ؛ لأنه كان قبل الأمم ما كان فى الآفاق ودون الآفاق وأظرف وأشرف وأعرف وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية " (١) .

أما الصورة الثانية ، وهى صورته نبيًا مرسلاً ، وكائنًا محدثًا ، تعين وجوده فى زمان ومكان محدودين وكماله الذى تحقق به فى العلم والعمل ، فتتمثل فى قوله : " الحق ويه الحقيقة ، هو الأول فى الوصلة هو الآخر فى النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة " (٢) ، وقوله " أظهر مقاله ، أبرز أعلامه ، أشاع برهانه ، أنزل فرقانه أطلق لسانه ، أشرف جنانه ، أعجز أقرانه، أثبت بنيانه ، رفع شانه " (٣) .

ويعلق " محمد مصطفى حلمى " على ذلك قائلاً :" وعلى أن هذه النظرية عند هذا الصوفى الجليل الشأن – أى الحلاج – كانت تدور على طائفة من المعانى الرئيسية التى كان قوامها قدم النور المحمدى ، وسبقه فى الوجود على كل ما فى الكون ، وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة

(١) السابق ص ٨٢ – ٨٣ .
(٢) السابق ص ٨٤ .
(٣) السابق والصفحة نفسها .

من سراجه الوهاج ، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمد المبعوث نفسه ، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين"[1] .

مما مضى ذكره يتبين مدى التقارب فى نظرتَى " الحلاج و" العطار " فى النور المحمدى وتحديدهما صفتى الرسول ﷺ الأزلية القديمة والمستحدثة ، كما تتفق آراؤهما فيه ؛ فهو أول تعين من تعينات الذات الإلهية والصادر الأول الذى فاضت عنه المخلوقات وهو أصل الوجود ، ولولاه ما كان الكون بما فيه من مخلوقات . وكل هذا يرجع القول بأن " العطار " قد تأثر بما كتبه " الحلاج " فى هذا الشأن ، وبخاصة أن "الحلاج" يتقدمه زمنًا ناهيك عن شهرته وإعجاب " العطار " به إعجابًا دفعه إلى أن يتحدث عنه فى كتابه " تذكرة الأولياء " بتعاطف شديد .

تقدم - منذ قليل - القول بأن " العطار " يقترب فى نظريته فى النور المحمدى للرسول ﷺ من " الحلاج " دون مَنْ تحدث عن هذه الفكرة ، وأعنى بذلك أن هذه الفكرة قد تنولت من جانب واحد لها أو من صورة واحدة لها وهى : " محمد النبى " وهى النور الأزلى القديم لدى عالمين صوفيين جليلين أحدهما معاصر " العطار " وهو الفيلسوف الصوفى الأندلسى الكبير " محيى الدين بن عربى ت ٦٣٨ هـ " والآخر عاش بعد " العطار " ويُعد تلميذًا " لابن عربى " وهو " عبد الكريم الجيلانى " .

(١) د. محمد مصطفى حلمى ص ١٢٠ - ١٢١ .

وليس بين أيدينا ما يثبت أن هناك تأثيراً وتأثراً بين ما كتبه " العطار " - فى هذا الشأن - وما كتبه " ابن عربى " و " الجيلانى" ؛ لأن " مصيبت نامه " لم تنظم أساساً كى تعالج هذه الفكرة ، ولكنها - أى فكرة النور المحمدى - تظهر بين ثنايا المنظومة فى أبيات عدة متناثرة ، وبخاصة عند حديث "العطار" عن كيفية خلق العالم فى حين تأخذ هذه الفكرة طابعًا أكمل لدى " ابن عربى "والجيلانى " ، ولهذا ارتأيت أن أعرض لها - أيضًا - عند هذين العالمين حتى نقف على طبيعتها عن " العطار " فليست فقط ظاهرة التأثير والتأثر هى وحدها المعول للمقارنة ، بل يلزم إن أردنا أن نقوِّم عملاً أو فكرة ما أن ننظر إليها من خلال تناول الآخرين لها أيضاً .

وإذا لم يكن هناك لقاء قد تم بين " العطار " الفارسى و " ابن عربى " الأندلسى - المتعاصرين - فالمرجح أن سبب تناولهما لها هو أن هذه الفكرة تمثل ثقافة عصرهما وبخاصة أن " الحلاج " قد سبقهما إلى وضع أساسها والقول بها ، وكانت من المآخذ التى حوكم لأجلها .

تتضح هذه الفكرة لدى " ابن عربى " فى كتابه " فصوص الحكم " فى " فص حكمة فردية فى كلمة محمدية " ، وبخاصة فى قوله :" إنما كانت حكمته فردية ؛ لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى ، ولهذا بُدئ به الأمر وختم : فكان نبيًا وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين " (١) .

(١) ابن عربى ص ٢٨٤ .

" فابن عربى " – ومن خلال " نظريته " وحدة الوجود :" وتوحيده بين الخلق والخالق – اقتصر اهتمامه على صورة واحدة للرسول ﷺ وهى حقيقته الروحية النورية التى سبقت الخلق وحدها ، ولم يتعرض – مثلما فعل : " العطار " ومن قبله " الحلاج " – لصورته الثانية وهى كونه نبيًا إلا من خلال الصورة الأولى .

وحسب نظرية " ابن عربى " فى وحدة الوجود " فإن شخصية " النبى محمد " – أى صورته المستحدثة – لم تكن لتعنيه كثيرًا قدر ما تعنيه شخصية " محمد النبى " – أى صورته الأزلية القديمة – وهو الكلمة المحمدية السابق للأنبياء كافة فى الوجود ، وهذا معنى قوله – أى " ابن عربى " – " بُدِئَ به الأمر وختم " ولعلنا لا نغرب كثيرًا أو نبعد عن فهم أحد شارحى " الفصوص " حين قال :" فالكلمة المحمدية إذن شىء ميتافيزقى محض خارج عن حدود الزمان والمكان ، أو قل إن شئت هى الحق ذاته ظاهرًا لنفسه فى أول تعين من تعيناته فى صورة العقل الحاوى لكل شىء المتجلى فى كل كائن عاقل . وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة المحمدية ، ومن هنا كانت فردية الحكمة المحمدية كما يشير إلى ذلك عنوان النص " [1] . يفهم من كلام الشارح بالإضافة إلى ما قاله "ابن عربى" أن " ابن عربى " – ومن منطلق نظريته فى وحدة الوجود – قد ربط بين هذه الكلمة المحمدية والحق ووحد بينهما .

(١) أبو العلا عفيفى : فصوص الحكم ص ٣٢١ من التعليقات .

وهذا يمثل اختلافًا بينه وبين " العطار " ، " فالعطار " وإن أشار فى بعض أبياته إلى أن الوجود الحقيقى إنما هو للنور المحمدى إلا أنه لم يعن بذلك – مثلما فعل "ابن عربى" – أن هذا النور هو الحق ذاته لنفسه ونتج عن ذلك أن وحَّد بين صورَتَى " محمدٌ صلى الله عليه وسلم . بل جعل هذا النور الصادر الأول الذى تجلى فى المخلوقات التى عنه فاضت [1] دونما توحيد بينه وبين الحق سبحانه بحيث يمثل ظاهر الوجود أو صفاته ويمثل الحق سبحانه ذاته مثلما فعل " ابن عربى " .

وتأخذ هذه النظرية أو الفكرة طابعًا أكمل لدى " ابن عربى " حين نراه يصل الحقيقة المحمدية بالإنسان خاصة وذلك فى قوله فى " الفص الشيثى "[2] .

" وليس هذا العِلْم إلا خاتم الرسل وخاتم الأولياء ولا يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولى الخاتم حتى إن الرسل لا يرونه – متى رأوه – إلا من مشكاة خاتم الأولياء : فإن رسالته والنبوة – أعنى نبوة التشريع ورسالته – تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبدا . فالمرسلون من كونهم

(١) ارجع إلى الأبيات التى تعبر عن ذلك فى مصيبت نامه ص ٣٥٨ – ٣٥٩ وتقدم ذكرها وترجمتها .

(٢) يعنى " ابن عربى " بالفص الشيثى هو تجلى الحق فى صورة المبدأ للخالق الذى يمنح الوجود . أو كما يقول : ابن عربى " يظهر فى وجود كل موجود (الفصوص ص ٢٠ من التعليقات) .

أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء . فكيف من دونهم من الأولياء " [1] . ثم يقول :

" فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين . وإن تأخر وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله ﷺ : " كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين " وغيره من الأولياء ما كان وليًا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية فى الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمى " بالولى الحميد " فخاتم الرسل من حيث ولايته ، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه ، فإنه الولى الرسول النبى ، وخاتم الأولياء الولى الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب ، وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ مقدم الجماعة وسيد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة . فعين حالاً خالصًا ما عم . وفى هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية ، فإن الرحمن ما شفع عند المنتقم فى أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين . ففاز محمد ﷺ بالسيادة فى هذا المقام الخاص " [2] .

فمن النصين السابقين يُلاحظ أن " ابن عربى " يرمى إلى هدفين :

(أ) يَعُدّ سيدنا محمداً ﷺ مصدر العلم الباطنى ومنبعه ، ويؤكد ذلك أيضًا نص جاء فى بداية " الفص الشيثى " ،

(١) ابن عربى ٦٢ .

(٢) ابن عربى ص ٦٣ – ٦٤ .

وسـبـق النصين السابقين وهـو : " ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا مـا أعطاه عـينه من العلـم به ، وهو مـا كـان عليه في حـال ثبوته ، فيعلم علم الله به من أين حصل " [١] " فابن عربي " - هنا - يتفق مع الصوفية في إسنادهم العلم الباطني لسيدنا " محمد " ﷺ ، والتي أشـار إليـها صـاحب " اللمع " تحت اسم المسـتنبطات ، ولم يخــرج " العطار " - بدوره - عن خطهم فعد سيدنا " محمداً " ﷺ - في اطار حديثه عن النور المحمدي - مصدر العلم البـاطني ومنبعه إلى الحد الذي جعل فيه الأنبياء كلهم - الذين قابلهم سالكه - يحيلونه إلى سيدنا " محمد " ﷺ إيمـانا منهم بعلمه البـاطني ، ومن ثم فهو القـادر على إرشـاد السـالك إلى الطريق الصحيح الذي ينبغي على السالك أن يسلكه صوب الحقيقة ، ويؤكد " العطار " ذلك حين صوّر استجابة سيدنا " محمد " ﷺ لتشفع السالك به وإفاضة علمه الباطني عليه ذلك العلم الذي لا يعلمه سواه [٢] . واستجابة الرسـول ﷺ للتشفع لمـا له من علم باطنـي عنـد " العطار " هـي عينها فوزه ﷺ بالشفاعة لما له من علم باطني عند " ابن عـربي " وكمـا وضح من أقـواله منذ قليل ، والراجح أنهما قد استمدا هذا الأمر من مصدر

(١) السابق ص ٦٠ .
(٢) ارجع إلى المقالات الخاصة بالأنبياء في " مصيبت نامه " وفي آخر هذا الكتاب أيضاً .

واحد وهو " حديث الشفاعة " ، وكان مصدر إلهام لهما ولكل من تحدث فى هذا الأمر .

وربما كان فى البيت التالى ما يبين أيضًا عن علم سيدنا " محمد " ﷺ الباطنى عند " العطار " فهو واقف على أسرار الغيب ، وهذا مصدر علمه الباطنى :

" حينما أشرقت الأسرار من غيب الغيب سرًا سرًا ، جعلَتْ ذلك النور الذى حصلتْ عليه هو نفس نوره " (١) .

ونلمح هذه النظرة أيضًا عند " الحلاج " فى طواسينه " – مرتبطة بفكرة النور المحمدى أيضًا – فقد سبقهما إلى هذا القول ، وبين أن العلوم كلها قطرة من بحر علم محمد ﷺ فقال :

" فوقه غمامة برقت ، وتحته برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرت العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره " (٢)

(ب) يصل " ابن عربى " الحقيقة المحمدية بالإنسان ، ويعتبرها " صورة كاملة للإنسان الكامل الذى يجمع فى نفسه جميع

(١) مصيبت نامه ص ٢٢ والبيت :

چون زغيب الغيب سراز سر بتافت نوررا همرنگ خود كرد آنچه يافت

(٢) الحلاج ص ٨٤ .

حقائق الموجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقى والحقيقة الإنسانية ، ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ومنبعه وقطب الأقطاب " [1] و " العطار " – وإن تناثرت أبيات فكرة النور المحمدى فى ثنايا المنظومة على النقيض من " ابن عربى " الذى اكتملت لديه هذه الفكرة فى فصوصه – قد ربط بين هذه الحقيقة المحمدية والإنسان – باعتباره جنسًا من الأجناس التى تجلت عن النور المحمدى – وقال بكمال الحقيقة المحمدية ، وأطلق عليها مثلما فعل " ابن عربى " اسم " القطب " :

" كان القطب الأصلى ظاهرًا وخفيا ، ورفع الرأس بسبب ذلك من نافجة الدنيا"[2]

وقوله :

" كفى أن يكون قطب العرش والفرش والكرسى ، حينما مضى إلى الحق فلماذا تسأل فكفى " [3] .

(١) أبو العلا عفيفى : فصوص الحكم ص ٣٢٠ من التعليقات .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٠ والبيت :

قطب أصل او بود پيدا ونهان   سر از آن بر كرد ازناف جهان

(٣) السابق ص ٢١ والبيت :

قطب عرش وفرش وكرسى اوست بس   چون گذشت ازحق چه پرسى اوست بس

ويقول الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " : " وعن الحلاج تطورت هذه النظرية على أيدى الصوفية فى العصور التالية حاملة أسماء مختلفة مثل (الإنسان الكامل) أو (القطب) ولكن جوهر النظرية ظل كما وضعه الحلاج فى القرن الثالث " (١) .

وتقدم منذ قليل أن " ابن عربى " و " العطار " قد أطلقا عليها اسم " القطب " ، أما من أطلق عليها اسم " الإنسان الكامل " فهو "عبد الكريم الجيلانى" - أحد تلامذة " ابن عربى " - وأبدع التعبير عنها فى كتابه " الإنسان الكامل " ، وبخاصة فى جزئه الثانى منه ، وفيه ينظر إلى سيدنا " محمد " ﷺ بصفته " محمد النبى " أى بصورته الأزلية القديمة فيقول : " ولهذا قال عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله تعالى العقل ، وقال أول ما خلق الله القلم هو العقل الأول وهما وجهان للروح المحمدى قال عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر فصار القلم الأعلى والروح المحمدى عبارة عن جوهر فرد وهو بنسبته إلى الخلق يسمى القلم الأعلى وبنسبته إلى مطلق الخلق يسمى العقل الأول وبإضافته إلى الإنسان الكامل يسمى روحًا محمديًا ﷺ "(٢) .

(١) د. عبد الحكيم حسان ص ٢٧٣ .

(٢) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ج ٢ ص ٦ مطبعة صبيح بالأزهر بمصر ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م .

ويلاحظ من كلام " الجيلانى " هذا أنه متأثر إلى حد كبير فيه بالأفكار الإسماعيلية التى تعد القلم هو العقل الأول [١] .

وثمة تشابه يُلحظُ بين " الجيلانى " و " العطار " فى إرجاعهما خلق كل موجود فى الكائنات إلى أنه خلق من ذلك النور المحمدى ، بل يصل هذا التشابه أقصاه فى تحديدهما لهذه الكائنات . فيقول " الجيلانى " : " الروح ملك تسمى فى اصطلاحات الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية " [٢] . وهذا عين ما قاله " العطار " حين عدّ النور المحمدى أصل الروح " [٣] .

ليس هذا فقط بل يُلحظ تشابه آخر بينهما فى ظهور المخلوقات بذات هذا النور وصفاته كنوع من تعظيم الحق سبحانه لسيدنا " محمد ﷺ ، فيقول " الجيلانى " : " فمن تعظيم الحق لسيدنا محمد أظهره فى جميع المخلوقات وذلك بصفاته ؛ فهو قطب العالم الدنيوى والأخروى [٤] ، ويقول " العطار " :

(١) يقول ناصر خسرو فى كتابه " جامع الحكمتين " (الترجمة العربية للدكتور إبراهيم شتا) ص ٥٧ دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٥م . " وهذا العقل الأول أو الكلى هو الواحد وهو السابق وهو القلم فكل هذه الأسماء تدل على شىء واحد " . وارجع أيضًا إلى الجدول المبين لهذا القول ص ٦٣ من الكتاب نفسه .

(٢) عبد الكريم الجيلانى ٢/٩ .

(٣) مصيبت نامه ص ٣٥٨ .

(٤) عبد الكريم الجيلانى ٢/١٠ .

" يكون للروح صفة وذات أيضًا ، كلاهما مثل الروح أيضًا مكرم وعزيز " .

" كان أصل الروح هو النور المجرد وكفى ، يعنى كان ذلك النور المحمدى وكفى " (١) .

وإذا كان " العطار يرجع كل المخلوقات من عرش وكرسى وقلم ولوح وعناصر وملائكة أمثال جبرائيل وميكائيل وإسرافيل والجنة والنار ... إلخ . من بقية الكائنات إلى ذلك النور المحمدى باعتبارها تجليات له وباعتباره أصلاً لها (٢) . فإن " الجيلانى " أيضًا يجعل هذه الكائنات مخلوقات من النور المحمدى ، وأن سيدنا " محمداً " ﷺ أصل لها ، مستخدمًا فى ذلك كلمة " محتد " بمعنى أصل الشىء ، فجميع الملائكة المقربين مخلوقون منه أمثال : إسرافيل جبرائيل ميكائيل عزرائيل والملك القائم تحت اللوح المحفوظ والملك المسمى بالقلم والقائم تحت الكرسى ... إلخ (٣) . فالقلب محتد إسرافيل من محمد (٤) ، والعقل محتد جبرائيل

(١) مصيبت نامه ص ٣٥٨ والبيتان :

بود جان راهم صفت هم ذات نيز | هرد وچون جان هم كَرامى وعزيز
اصل جان نور مجرد بود وبس | يعنى آن نور محمد بود وبس

(٢) السابق ص ٣٥٨ - ٣٥٩ . وتقدم ذكر هذه الأبيات وترجمتها .

(٣) عبد الكريم الجيلانى ٢/١٠ .

(٤) السابق ٢/١٣ .

من محمد [١] ، والوهم محتد عزرائيل من محمد [٢] ، والهمة محتد ميكائيل من محمد [٣] ، والفكر محتد باقى الملائكة من محمد [٤] ، والخيال محتد هيولى جميع العالم من محمد [٥] ، العذاب والنعيم محتد الجنة والجحيم من الصورة المحمدية ، وهى النور الذى خلق الله منه الجنة والجحيم [٦] ، والنفس محتد إبليس ومن تبعه من الشياطين من أهل التلبيس [٧] . وبعد أن ربط " الجيلانى " بين هذه الكائنات كلها وسيدنا " محمد " ﷺ الذى هو أصلها جميعا ينطلق " الجيلانى " بعد ذلك مفسراً كل حقيقة فى الكون على أنها الحقيقة المحمدية وليس البحث فى حاجة إلى تفصيل ذلك .

ونخلص من ذلك كله بالآتى :

(أ) " العطار " ، وإن لم يجعل نظرية النور المحمدى أساسًا لمنظومته " مصيبت نامه " ، فإنه – مع قلة استخدامه لها –

(١) السابق ٢/١٧ .

(٢) السابق ٢/١٨ .

(٣) السابق ٢/٢١ .

(٤) السابق ٢/٢٣ .

(٥) السابق ٢/٢٥ .

(٦) السابق ٢/٢٩ .

(٧) السابق ٢/٢٦ .

أحسن استعمالها ووضعها فى موضعها الفكرى المناسب فى المنظومة – كما فعل فى حديثه عن كيفية خلق العالم – بما يجعلها تقترب من قيمتها – إلى حد كبير – مما كتبه أئمة القائلين بها أمثال " ابن عربى " و " الجيلانى " ومن قبلهما " الحلاج " وإن لم ترق لدى " العطار " إلى مستوى ما كتبه " ابن عربى " و " الجيلانى " اللذان أعطيا لهذه الفكرة اهتماماً أكبر .

(ب) يقترب " العطار " فى تناوله لها وتحديده لصورتيها الأزلية القديمة والمستحدثة من تناول " الحلاج " لها وإن اختلف الغرض بينهما .

(ج) يختلف " العطار " عن " ابن عربى " وعن " الجيلانى " فى أشياء ، ويتفق معهما فى أشياء أخرى ، وهذا أمر طبيعى راجع للاختلاف الفكرى لكل منهم ، ولكن يصعب الحكم بوجود تأثير وتأثر بينهم ؛ لأن هذه الفكرة تمثل ثقافة عصرهم ، وقد تناولها كل واحد منهم تناولاً معيناً ومحدداً بما يتفق وما يرمى إليه ؛ فكان طبيعيًا أن يوجد بينهم اتفاق فكرى ، وأن يوجد اختلاف أيضًا .

(د) أرجح أنه كان لكل عالم من هؤلاء العلماء الأربعة هدف محدد من القول بالنور المحمدى ، فأرجح أن " الحلاج " كان يهدف

من ورائها إلى القول **بوحدة الأديان** [١] ، وأن " ابن عربى " كان يهدف إلى التوحيد بينها وبين الحق فى إطار نظريته عن **وحدة الوجود** ، وأن " الجيلانى " كان يهدف من ورائها إلى تفسير كل حقيقة فى الكون على أنها الحقيقة المحمدية ، وأن الإنسان يستطيع أن يكمل ما يعتريه من نقص - وهو حالة عارضة - فيصبح **إنسانًا كاملاً** . أما " العطار " فكان يهدف من ورائها إلى إثبات أن الكون وما فيه من كائنات ما هو إلا **تجل** لهذا النور المحمدى الصادر الأول تكريمًا له من قبل الحق وتعظيما . والله أعلم بالصواب .

(١) ارجع إلى ما كتبه الأستاذ الدكتور عبد الحكيم حسان ص ٢٧٤ فى هذه النقطة بالذات .

الفصل الثانى

فكرة المعراج الصوفى فى المنظومة

تطــور مفهــوم التصوف مع بداية القرن الثالث الهجرى من الزهد الذى كان سمه الكثيرين من المسلمين فتجردوا من العلائق الدنيوية ، وروضوا أنفسهم وهذبوها وحاربوا رغباتها ، فصار له – أى للتصوف – فى هذا القــرن وما تــلاه من قــرون معنى خــاص يعرف بأنــه رياضة روحيــة تهــدف إلى الوصــول إلى اللــه لنيل المعرفة والوصــول إلى علة الوجود وكنهه .

لقد أطلق الصوفية على عملية الوصول هذه – إن صح هذا التعبير – اسم المعراج الصوفى – تيمنًا بالمعراج النبوى الشهير ، والذى وصل بواسطته سيدنا "محمد" ﷺ إلى مرحلة " قاب قوسين " ، وتكشفت له الأسرار الغيبية – وشبهوه برحلة أو سفر يقطع السالك فيه الطريق إلى الله سبحانه وتعالى للتزود بالمعرفة الإلهية .

" ومنــذ وجــد الإنســان فى هذا العــالم وهو يطمح بفكره وخيــاله إلى ما وراءه ، يحاول أن يلتمس لدى عالم الغيب تفسيرًا لعالم الشهادة ،

وأن يجد فيه تحقيقًا لما فاته من رغبات فى هذه الحياة " [١] ، ويحدد الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " هذه النزعة لدى الإنسان ووسيلة إدراكها بصورة أدق فيقول : "والإنسان نزاع بطبعة إلى المعرفة ، ميال إلى تفسير ما يقع تحت حسه من ظواهر راغب فى الوصول إلى علل الأشياء ، وهو لهذا يسعى جاهداً فى تحصيل العلوم والمعارف وألوان الثقافات ، ولكن كل ما حصله من علوم ومعارف عقلية لم يوصله إلى علة الوجود وكنهه ، وقد بقى على حيرته فى هذه الناحية ، دون أن تجديه معارفه شيئًا ، وكان كلما أحس بضيق الحلقة التى ضربتها الحيرة من حوله ، فزع إلى العلم والمعرفة ، فلم يجد عندها فرجته ، فلما لجأ إلى التصوف وجد الراحة وأحسّ بانفراج الحلقة من حوله " [٢] .

وكان التصوف - لما له من سمات -خير وسيلة للحصول على المعرفة والوصول إلى علّة الوجود وكنهه ، ربما بسبب أنه نزعة طبيعية فى كل إنسان، وأنه استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأول ؛ فيقول حين تسيطر الروح على البدن " فالصوفية يرون أن التصوف نزعة طبيعية فردية فى كل إنسان ؛ لأنه استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأول ذلك الحنين الذى يقوى كلما قلّت سيطرة الجسد المادى على الروح ، وهم لذلك يعمدون إلى إضعاف هذه السيطرة بألوان الرياضيات

(١) د . رجاء جبر ص ٧ .

(٢) د . عبد الحكيم حسان ص ٢١ .

والمجاهدات التى تضعف سلطات الجسد ، وتقوى الروح ، وهو رأى فلسفى وفد إلى المتصوفة المسلمين من خارج دائرة التصوف"[1].

وحين يرغب الإنسان فى الحصول على المعرفة والوصول إلى علة الوجود وكنهه فإن هذا يستلزم أن يكون لديه استعدادات خاصة ، وأن يتوافر فيه شروط معينة – سيأتى تفصيلها فى الفصل التالى – تمكنه من القيام بمعراج روحى يوصله إلى هدفه ، ويطلق على هذا الإنسان اسم السالك أو المريد .

ولقد شبَّه الصوفية معراجهم الروحى برحلة أو بسفر يقطع السالك فيه الطريق إلى الحق سبحانه على مراحل تتخلى فيها النفس من صفاتها الذميمة ، وتتحلى بصفات أخرى حميدة ، ويظل يرقى سلم التطهر الروحى درجة درجة حتى يصل إلى ما قُدر له من درجات القرب إلى الله فى أثناء السير تنكشف للسالك أحوال هى ناحية ثمرات لمجاهداته ، وهى من ناحية أخرى مواهب ربانية يهبها لمن يشاء ، وقد أطلقوا على هذه المراحل اسم المقامات ، وسموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض لهم أثناء السير والسلوك باسم الأحوال . ومن هنا قيل " الأحوال مواهب والمقامات مكاسب " [2] ، ودفع هذا بعض الباحثين إلى القول إن التصوف " بعضه موهبة وبعضه

(١) د . عبد الحكيم حسان ص ٢٢ .

(٢) القشيرى ص ٥٤ .

اكتساب ، ينمى بالدربة والمران مع وجود الأساس والجوهر الفعال ، وهو شفافية الروح ، ورقة العاطفة وحدة الذوق . ولو كان التصوف كله موهبة لما كان هناك داع لكل هذا التخطيط للمبتدئين من تمارين الزهد والعبادة والذكر والخلوة والصمت وما إليها . ولو كان التصوف اكتساباً كله لأمكن أن يكون الكل صوفية " [1] .

والمعراج كما جاء فى المعاجم اللغوية على وزن مفتاح من عرج يعرج (باب قتل) وعرج بمعنى ارتقى ، والمعراج السلم ومنه ليلة المعراج .

إذن المعراج - على حسب مفهومه اللغوى ومعناه - هو الصعود والارتقاء .

ولا يختلف المفهوم الصوفى للمعراج كثيراً عن مفهومه اللغوى ؛ فالصوفية إذ يشبهون معراجهم الروحى برحلة أو بسفر يقطع السالك فيه الطريق إلى الحق سبحانه وتعالى متخطياً درجات ومراحل تسمى مقامات "يسلك المريد الطريق الصوفى إلى غايته منذ انخراطه فى زمرة أهل هذا الطريق ، وسلوكه هذا يسمى سفراً ، وهو يجتاز الطريق مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التى قسم إليها الطريق الصوفى تسمى مقامات والمريد فى اجتيازه هذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ومن فتور إلى نشاط " [2] يكون مفهوم المعراج - حسب

(١) د . محمد كمال جعفر : التصوف ص ٩٤ .

(٢) د . عبد الحكيم حسن ص ٦٣ .

نظرتهم الصوفية – تخطى مراحل ودرجات للوصول إلى الحق سبحانه يقصد بها أو بمعنى أدق يطلقون عليها اسم " مقامات " وما يتعرض له السالك المريد أثناء تخطيه لهذه المراحل والدرجات يطلقون عليه اسم " الأحوال " .

ومع مراعاة أن هذا المعراج الصوفى عبارة عن سفر قلبى يتم داخل القلب الروحانى فإن تخطى الدرجات والمراحل فيه للوصول إلى الهدف يحمل أيضًا معنى الصعود والارتقاء ؛ فالسالك فى معراجه صوب الحق سبحانه لا بد أن يطوى فى داخله كل مقام يقابله ولا يتسنى له الارتقاء من مقام إلى مقام أخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام وتعتريه أثناء ذلك أحوال مختلفة ، وهذا كله يمثل صعوبة فى طريقه ؛ لأن الطريق نفسه صعب شاق ، حتى يصل إلى مرحلة السفر فى الحق ، وهى مرحلة أسمى وأكمل من مرحلة سفره القلبى إلى الحق ، وهذا ما يعبر عنه " العطار " بقوله عن سلوك سالكه صوب الحق سبحانه :

" وللسالك المتحير ما دام قائمًا بالحق سفر كثير منحدر ومرتفع "

" ثم يأتيه السفر فى الحق بعد هذا ، وكل ما أقوله يأتيه أكثر من أمامه " (١) .

(١) مصيبت نامه ص ٣٦٣ والبيت :

سالك ســـر گشته رازير وزبـــر	تابحـق بردست چنديني سفر
بعد ازين درحق سفر پيش آيدش	هرچه گويم بيش ازپيش آيدش

وقد يعنى " العطار " بقوله " منحدر ومرتفع " هنا ، الصعوبات التى تعترض طريق السالك فى مراحله التى يتخطاها والأحوال التى تعتريه أثناء هذا التخطى ، لأن الطريق فى حد ذاته صعب وشاق .

" وقد نهج المتصوفة والدارسون على تقسيم الطريق إلى مراحل رئيسية أو درجات أساسية ، تشكل كل مرحلة موقفًا خاصًا فى السير إلى الهدف المنشود . وتشبه هذه المراحل المحطات المقامة لراحة المسافرين فى هذا السفر البعيد الشاق " (١) .

ولم يوضع – من قِبل الصوفية – لهذه المراحل والدرجات التى تشكل معارجهم وأسفارهم الصوفية ، والتى يطلق عليه اسم " المقامات " ، وكذا لعوارضها التى تسمى " بالأحوال " أسس معينة تقوم عليها ويتفقون عليها سواء فى تعريفها أو عددها أو حتى الثبات على اسمها ؛ فهى تختلف باختلاف مذاهبهم الصوفية . فمثلاً " القشيرى " يعرف " **المقام** " بقوله : " والمقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب بما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف ؛ فمقام كل واحد موضع اقامته عند ذلك ما هو مشتغل بالرياضة له وشرطه أن لا يرقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام " (٢) ، ولم يذكر أنواع المقامات .

(١) د . محمد كمال جعفر : التصوف ص ٩١ .

(٢) القشيرى ص ٥٣ ، ٥٤ .

ويعرف " **الحال** " بقوله : " والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج ؛ فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتى من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله [١] ، وكذلك لم يذكر أنواع الحال وإن أشار إلى بعضها مثل : الطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبة والاحتياج فى هذا التعريف .

أما من سبق " القشيرى " زمنًا أمثال " السراج " و " الهجويرى " و " الكلاباذى " فإن الاختلاف أيضًا بيِّن واضح بينهم فى تعريفاتهم للمقامات والأحوال وعددها وأسمائها ؛ " فالسراج " مثلا يعرف " **المقام** " بأنه :

" مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه العبادات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع إلى الله عز وجل " [٢] .

والمقامات عنده سبعة هى : التوبة ، الورع ، الزهد ، الفقر ، الصبر ، التوكل ، الرضا .

(١) السابق ص ٥٤ .

(٢) السراج الطوسى ص ٦٥ .

ويعرف " **الأحوال** " بأنها " ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار " (١) والأحوال عنده عشرة : المراقبة ، القرب ، المحبة ، الخوف ، الرجاء ، الشوق ، الأنس ، الطمأنينة ، المشاهدة ، اليقين .

أما " الهجويرى " فيعرف " **المقام** " بأنه " عبارة عن إقامة الطالب على إدراك حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته . ولكل واحد من مريدى الحق مقام كان السبب لهم فى ابتداء الطالب . ومهما يصب الطالب من كل مقام ويمر بكل منها ، فإنه يستقر فى أحدها ؛ لأن المقامات والإرادات من تركيب الجبلة لا المسلك والمعاملة ، كما أخبرنا الله فى قوله المقدس عزَّ من قائل : " وما منا إلا له مقام معلوم " (٢) ، وقد جعل " الهجويرى " المقامات ثمانية ، وجعل كل مقام منها مقامًا لأحد الأنبياء :

" فكان مقام آدم التوبة ، ومقام نوح الزهد ، ومقام إبراهيم التسليم ، ومقام موسى الإنابة ، ومقام داود الحزن ، ومقام عيسى الرجاء ، ومقام يحيى الخوف ، ومقام محمد الذكر . صلوات الله عليهم أجمعين " (٣) . ويربط " الهجويرى " فى تعريفه " للحال " بينه وبين " الوقت " فيقول عن " **الحال** " إنه : " وارد على الوقت يزينه ، مثل الروح للجسد ،

(١) السابق ص ٦٦ .

(٢) الهجويرى (الترجمة العربية) ص ٦١٦ .

(٣) السابق ص ٦١٦ .

والوقت لا محالة يحتاج إلى الحال ؛ لأن صفاء الوقت يكون بالحال وقيامه به " [١] ، ولم يذكر أنواع الحال مثلما فعل القشيرى .

أما " الكلاباذى " فلم يرد عنده اسم المقامات والأحوال بأية حل ، بل تختلط عنده فى سبعة عشر مقاماً وحالاً أفرد لكل واحدة منها فصلاً ذكر فيه أحوال المتصوفة . وهى ذكرها على ترتيبها :

التوبة ، الزهد ، الصبر ، الفقر ، التواضع ، الخوف ، التقوى ، الإخلاص ، الشكر ، التوكل ، الرضا ، اليقين ، الذكر ، الأنس ، القرب ، الاتصال ، المحبة [٢] .

يلاحظ - إذن - مما مضى ذلك الاختلاف الواسع والبون الشاسع فى تعريفات المتصوفة - قَبل " العطار " للمقامات والأحوال - التى تعد مراحل وعوارض مهمة للسالك فى سلوكه - وأسمائها وعددها . وربما كان مردٌ هذا هو أن الطريق ذوق قبل أى شىء آخر والعبرة بتخطى السالك ما يعترض طريقه من مقامات أيا كان نوعها بحيث لا ينتقل من مرحلة أو مقام إلى غيرها قبل أن يستوفى هذه المرحلة أو هذا المقام .

وإذا ما وصل البحث إلى شاعره " العطار " فى منظومته " مصيبت نامه " - موضوعه - يجد :

(١) السابق ص ٦١٥ .

(٢) الكلاباذى ص ١١١ وما بعدها .

١- لم يسر " العطار " على هدى أى من التعريفات السابقة ولا ضير فى ذلك مادام الطريق نوقًا ، ولهذا أغفل ذكر اسم " الأحوال " ، ولم يشر إليها ، ولم يبيّن فى المنظومة بأن يكون للسالك فى معراجه الصوفى عوارض تعتريه أثناء تخطية للمقامات الأربعين التى قابلته فى طريقه . وربما لم يهتم بها لأنها - كما يرى الصوفية - عارض قد يزول [(١)] .

٢- اهتم " العطار " بالمقامات " ؛ فهى التى تعنيه ، وهى مراحل ودرجات أيضًا يتخطاها السالك فى معراجه الصوفى صوب الحقيقة مُطلقًا على هذه المراحل والدرجات مصطلح " مقامات " ، وهى أربعون تمثل المظاهر التى يمثلها أربعون كائنًا يقابلها السالك فى سلوكه ؛ فيقول مخاطبًا سالكه قبل أن يبدأ سيره صوب الحقيقة :

" سوف يقابلك أربعون مقامًا كلهم فيك "

" إذا قمت بهذه الأربعينية فى طريقك فستصل إلى الحقيقة " .

" عندما تطلب نفسك فى الأربعين مقامًا ، تكون الكل فى النهاية والسلام " [(٢)].

(١) يعتقد غالبية أكابر الصوفية ومن جملتهم " الجنيد البغدادى " أنه ليس للحال بقاء ودوام ، بل إنه يظهر أحيانًا كالبرق الخاطف ثم ينعدم . (د . قاسم غنى (الترجمة العربية) ص ٢٩٣) .

(٢) مصيبت نامه ص ٥٥ والأبيات :

چل مقامت پيش خـواهـد آمدن	جمله هم در خويش خواهد آمدن
اين چله چـون در طريقت داشتى	باحقيقت كـرده آمـد آشتـى
چون بجوئى خويش رادرچل مقام	جملـه درآخـر توباشى والسـلام

٣- كان استخدام "العطار" لمصطلح " مقام " فى " مصيبت نامه " - باعتباره مرحلة مهمة فى طريق السالك - استخداماً أوسع وأرحب ؛ إذ اشتمل فى طياته ما عده السابقون عليه من المتصوفة مقامات وما عدوه أحوالاً وما عدوه من المعاملات الصوفية فأطلق على الكل مصطلح " المقام " ، بمعنى أنه أطلق مصطلح " مقام " على كل مظهر يمثله كل كائن من الكائنات الأربعين - وكما اتضح من الأبيات السابقة - ويلاحظ بعد ذكر هذه المظاهر التى سمًاها "مقامات " أن بعضها يمثل مقامات الصوفية وبعضها يمثل أحوالهم والبعض الآخر يعد من منازل المتصوفة ومعاملاتهم ، وهى على ترتيبها عنده :

م	الكائن	المظهر	م	الكائن	المظهر
١	جبرائيل	الذكر	٢١	الجماد	التجمد
٢	اسرافيل	التسليم	٢٢	النبات	الذات الإنسانية
٣	ميكائيل	الرزق	٢٣	الوحوش	الصفات الخفية فى البشر
٤	عزرائيل	القهر	٢٤	الطيور	المعانى العلوية
٥	حملة الملائكة	الطاعة	٢٥	الحيوان	الشهوة أصل النفس
٦	العرش	الرحمة	٢٦	الشيطان	الحسد
٧	الكرسى	الطلب	٢٧	الجن	الجنون والجذب
٨	اللوح	العلم	٢٨	الإنسان	الكون الجامع للعالم
٩	القلم	القدرة	٢٩	آدم	العبودية
١٠	الجنة	التجلى	٣٠	نوح	الألم والمصيبة
١١	الجحيم	حب الدنيا	٣١	إبراهيم	الخلة
١٢	السماء	الحيرة	٣٢	موسى	العشق
١٣	الشمس	الهمة	٣٣	داود	المودة والإخلاص
١٤	القمر	ضعف الحال	٣٤	عيسى	الطهارة
١٥	النار	الحرص والطمع	٣٥	محمد	الفقر
١٦	الرياح	الأنس	٣٦	الحس	الغرور
١٧	الماء	الطهر	٣٧	الخيال	المثال
١٨	التراب	الحلم	٣٨	العقل	النقل
١٩	الجبل	الراحة والوقار	٣٩	القلب	العشق
٢٠	البحر	الصبر	٤٠	الروح	التوحيد المطلق

هذه المظاهر الأربعون عدّها " العطار " في " مصيبت نامه " " مقامات " ، ومنها ما عده المتصوفة السابقون " مقامات " ، ويتفق " العطار " معهم في ذلك مثل : الصبر – الفقر (عند البعض) – التسليم – الذكر (وهما مقامان عند الهجويري). ومنها ما عده المتصوفة السابقون " **أحوالاً** ، ويختلف " العطار " معهم في ذلك مثل : الفقر (عند البعض) الأنس– العشق – ومنها ما أطلق عليه – أي "العطار" في منظومته " منطق الطير " اسم " الأودية " ، وهي عند الباحثين "مقامات " أيضًا مثل : الطلب ، العشق ، المعرفة ، التوحيد ، الحيرة ، الفقر .

٤– لم يهدف " العطار " – ولعل في ذلك تعليلاً للملحوظة السابقة إلى وضع تعريف محدد لمصطلح " مقام " كما فعل " القشيري " والهجويري " و " السراج " مثلاً بقدر ما كان يرى – على الراجح – في هذه المظاهر التي سماها " مقامات " مراحل يتخطاها السالك في سفره صوب الحقيقة ؛ فمرور السالك على " جبرائيل " مثلا مرور منه على " الذكر " ، وهو مقام عنده . ومروره على " الرياح " ، وهو مرور منه على " الأنس " وهي مقام عنده ، وهكذا يمر السالك على أربعين مقامًا يتخطاها من خلال لقائه بأربعين كائنًا حتى يصل إلى نهاية الطريق الأول ، وهو الوصول إلى الحق وبداية السفر الثاني في الحق سبحانه .

٥– هذه الدرجات والمراحل الأربعون التي عدها " العطار " مقامات تشتمل على نوعين من المقامات :

(أ) **المقامات الأولى** : وهى الخمسة والثلاثون مقاماً الأولى – كما فى الجدول السابق – تمثل صعوبة الطريق أمام السالك وتشتته فيها أثناء سفره الآفاقى ، ويُلاحظ أن الطريق غير واضح أمام السالك ؛ فهو تارة العالم الروحانى وتارة فى عالم الأفلاك وتارة فى عالم العناصر وتارة فى عالم الطبائع والماديات إلى أن ينتهى به المطاف إلى الأنبياء الذين يحيلونه إلى سيد البشر الذى يهديه إلى النوع الثانى من المقامات ، وهو فى ذلك كله يتخطى المراحل والدرجات أو المقامات التى تقابله دون عودة منه أو نكوص أو يأس ، وهو المطلوب فى السلوك .

(ب) **المقامات الثانية** : وهى المقامات الخمس والأخيرة ، وتمثل وضوح الطريق أمام السالك ، وهى التى مر عليها فى سفره النفسى بعد أن هداه المصطفى ﷺ إليها وأطلق " العطار " عليها إلى جانب المصطلح " مقامات " اسم "منازل " ، وجاء هذا الاسم على لسان " المصطفى " ﷺ فى قوله للسالك :

" لك منازل خمسة فى أصلك ، وصدقك عليك من شمال ويمين " .

" أولها الحس وثانيها الخيال ، ثم ثالثها العقل موضع القيل والقال " .

" المنزل الرابع منها مكان القلب ، وخامسها الروح وهى الطريق المشكل " [(١)]

(١) مصيبت نامه ص ٣١٠ والأبيات :

پنج منــزل درنهــاد تـوتـراسـت	راستى توبرتواست ازچـپ وراست
اولش حــس ودوم ازوى خيـــال	پـس سيــم عقلـست جـاى قيل وقـال
منزل چـارم ازوى جـاى دلـــــت	پنجميــن جانــست راه مشكلـــت

وهذه المنازل الخمسة وهى : الحس – الخيال – العقل – القلب – الروح ، وهى "مقامات" عنده يتخطاها السالك مقامًا مقامًا ، وفيها صعود وارتقاء منه ؛ لأن " الحس " و " الخيال " و " العقل " و " القلب " (وهو هنا قلب مادى لا روحانى) تمثل الظاهر باعترافها للسالك واعتذارها له أثناء مقابلته لها ، أما " الروح " فهى الأسمى والأكمل وتمثل الباطن ، وفيها يصل السالك إلى نهاية المطاف فيغوص فى بحرها – وهو بحر الحقيقة – رمزًا لفنائه فى الحق وبداية سفره الثانى وهو السفر فى الحق سبحانه .

ولقد اهتم الباحثون فى أدب " العطار " بهذه المنازل الخمسة دون المقامات الخمسة والثلاثين السابقة وعدوها مقامات تناظر الأودية السبعة التى قطعتها الطيور فى " منطق الطير " فى طريقها صوب " السيمرغ " – أى الحق سبحانه – وعدوها مقامات أيضًا وهى أودية : الطلب ، العشق ، المعرفة ، الاستغناء ، التوحيد ، الحيرة ، الفقر الفناء .

وربما عاد اهتمامهم بهذه المنازل الخمسة دون بقية المقامات فى " مصيبت نامه " إلى أنها تقع فى الطريق الصحيح إلى الحق سبحانه ، وهو الطريق الذى أرشده إليه " المصطفى " ﷺ .

ولقد حاول أحد الباحثين فى أدب " العطار " أن يوحد عدد المقامات فى العملين أى فى " مصيبت نامه " و " منطق الطير " ، وأن يعدها سبعة فقال :

" وقد جعلها " سفراً فى النفس " ذا سبع مراحل فى منطق الطير وخمس مراحل فى "مصيبت نامه" ، وكل مرحلة من هذه تقابل عند الصوفية " مقامًا " من المقامات . وإذا أضفنا المقام الأول وهو الطلب ، وهو البداية والمقام الأخير أى الفناء وهو نهاية السفر ، أمكن القول أن العطار جعل المراحل سبعًا فى الكتابين، غير أنه فى منطق الطير جعل البداية والنهاية مقامين ، ولم يحسبهما فى " مصيبت نامه " [1] .

على الرغم من وجاهة هذا الرأى ، فإن هناك تساؤلاً يفرض نفسه :

لماذا لم يعدها " العطار " سبعًا فى " مصيبت نامه " إذا كان يقصد ذلك فعلاً كما يدعى صاحب الرأى السابق ؟ ولو أراد " العطار " لفعل . فليس فى أشعار العطار سواء فى " منطق الطير " أو فى " مصيبت نامه " ما يشير إلى ذلك ، ولكن هذا الادعاء مجرد تخمين أراد به صاحبه أن يوفق بين العدد سبعة والسباعيات المنتشرة فى أشعار " العطار " مثل السموات السبع والأراضين السبع ، وكذلك اقتران العدد سبعة فى أشعار " للعطار " بـ : الأقطاب ، الأبدال ، الأخيار ، الأوتاد ، الأعداد المركبة ... إلخ .

(١) د. ناجى القيسى ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

وخلاصة ما مضى ذكره فى هذا الفصل :

إذ كان المفهوم الصوفى للمعراج هو نزوع الروح - أى روح السالك - وتخطيها لمراحل ودرجات يطلق عليها اسم " المقامات " للوصول إلى الحقيقة ، فإن " مصيبت نامه " تعد معراجًا صوفيا ؛ لأن السالك منذ بدء سفره حتى نهايته يتخطى مراحل ودرجات أطلق عليها " العطار " مصطلح " مقامات " - كما تقدم - وإن كان الطريق فى هذه المنظومة صعبًا شاقًا غير بين بالصورة المطلوبة بالنسبة إلى طريق الطيور فى " منطق الطير " مثلاً ؛ ففى "منطق الطير " تتجمع الطيور فى رحلة عامة ، وتبدأ فى تخطى الأودية السبعة : وادى الطلب ، وادى العشق ، وادى المعرفة ، وادى الاستغناء ، وادى التوحيد ، وادى الحيرة ، وادى الفقر والفناء [1] ، التى تمثل مقامات الصوفية صاعدة صوب " السيمرغ " - وهو رمز للحق سبحانه " والطريق فيها بيِّن واضح والمطلوب - فقط - من الطيور للوصول إلى الحق هو القدرة على تخطى هذه الأودية السبعة فيصعد ما يقدر منها على الصعود، وهو الذى اكتمل لديه أدوات السلوك ، ويتخلف ما لا يكتمل لديه تلك الأدوات حتى يصل ثلاثون طائرًا منها - ومعناها بالفارسية سى مرغ - إلى " السِّيمَرْغ " - أى الحق سبحانه وتعالى - فيتم الفناء الكامل . أما طريق السالك

(١) ارجع فى ذلك إلى منطق الطير للعطار تحقيق د. محمد جواد مشكور . وقد أجملها " العطار " فى ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

فى " مصيبت نامه " – وهى رحلة خاصة يقوم بها سالك واحد – فصعب شاق يتخطى فيه السالك درجات ومراحل – وهى مقامات عنده – فى الآفاق باحثًا عن الطريق الصحيح صوب الحقيقة إلى أن يهديه " المصطفى " ﷺ فيبدأ فى تخطى مقاماته صاعدًا حتى الروح وهى قمتها فيغوص فى بحرها رمزًا لوصوله إلى مرحلة الفناء وبداية سفره فى الحق الذى يعرف بمرحلة البقاء .

وإذا كانت البداية مختلفة فى العملين : " مصيبت نامه " و " منطق الطير " فلا ضير فى ذلك ؛ لأن الطريق إلى الله سبحانه وتعالى – كما يقولون – بعدد أنفس بنى آدم ، وأن الله سبحانه وتعالى فى كل مكان " فأينما تولوا فثم وجه الله " ، وأن المعراج الصوفى أو السلوك عملية لا تتقيد بمكان أو بزمان أو بنقطة بداية معينة أو باتجاه محدد إنما هى – حسب تعريفات الصوفية والباحثين فى التصوف – درجات ومراحل عامة غير محددة تمثل صعوبات الطريق يتخطاها السالك المؤهل للسلوك حتى يصل إلى نقطة السفر فى الحق الذى هو غاية السالكين باختلاف درجات سلوكهم وسيرهم ؛ مما يؤدى إلى نوع من التكامل الروحى أو التكامل الإنسانى . ولا ضير أيضًا فى اختلاف البداية ما دامت النهاية واحدة ، وهى الوصول إلى المبدأ والمنتهى ، وهو الحق سبحانه وتعالى . والله أعلم بالصواب .

الفصل الثالث

التصوف السلوكى فى المنظومة

تقوم عملية السلوك والإدراك على أمور ثلاثة :

١- وسيلة السلوك والإدراك أو الأداة .

٢- من يقوم بالسلوك والإدراك ، وهو الصوفى الذى يطلق عليه اسم السالك .

٣- الشيخ المرشد الموجه للسالك فى سيره .

أولاً : وسيلة الإدراك والسلوك فى المنظومة

لا يبتعد " العطار " كثيراً عن المتصوفة فى تحديدهم لوسيلة الإدراك والسلوك ؛ فمن جملة أقوالهم يُفهم التالى :

١- دور العقل يقتصر على معرفة وجود الله ووحدانيته والاستدلال عليه من خلال خلقه وملكوته وآثاره وتدبير آيات كتبه السماوية .

٢- معرفة الأسرار الربانية أو بمعنى أدق الوصول إلى ذاته سبحانه وإدراك كنهه لا يمكن أن يتم من خلال العقل المحدود بسياج لا يتخطاه ولا يقدر على تجاوزه ، ولكنها تتم عن طريق الإلهام بسلوك خاص وبواسطة أداة - إن صح هذا التعبير - هى أكمل درجة من العقل لها القدرة على التعمق وسبر الغور . ولقد أطلق غالبية المتصوفة عليها اسم القلب بصورته العامة ؛ بمعنى أن يكون ذلك الجهاز الذى يحتوى على القلب المادى تلك المضغة الصنوبرية ذات اللحم والدم والقلب الروحانى الذى يسمى بالروح تارة وبالنفس أخرى .

ولكن هناك عدد من المتصوفة والباحثين فى التصوف أعطوا لوسيلة الإدراك هذه نوعًا من التحديد ، أولاً لم يختلفوا على أن القلب هو وسيلة الإدراك ، ولكن ليس على إطلاقه ، فالقلب عندهم قلبان أو بمعنى أدق له جانبان ووظيفتان : الأول هو القلب المادى الظاهرى ، وهو تلك المضغة الصنوبرية ذات اللحم والدم الذى هو دعامة حياة صاحبه والثانى هو القلب الروحانى الباطنى ، والذى يسمى أحيانًا بالروح أو بالنفس ، وهو وسيلة الإدراك ، ومن هنا يقول أحد الباحثين " لا خلاف فى الربط بين القلب والروح فتارة يطلقون على القلب (الروحانى) حينًا الروح وحينًا النفس ، والأسماء متعددة والمسمى واحد " [1] .

(١) مير قطب الدين عنقابير أويسى : رحلة الإنسان من الجنين إلى الجنان ، ترجمه إلى العربية د . إبراهيم شتا ص ١٤١ . دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٨ م .

وكأن هذا الباحث قد أدرك اختلافات التعريفات لدى المتصوفة حول وسيلة الإدراك لديهم وتحديدهم ؛ فلو عاد البحث إلى المتصوفة الذين سبقوا " العطار " زمنًا ، يجد أنهم يستدلون على أن وسيلة الإدراك شيء لطيف رباني مركب في البدن ثم اختلفوا في تسميته ؛ "فالتستري" مثلاً يقول :

" ألا ترى أن العبد إنما ينظر إلى الحق بسبب لطيفة من الحق يوصلها إلى قلبه ، هي من أوصاف ذات ربه ، ليست بمكونة ولا مخلوقة ولا موصولة ولا مقطوعة ، وهي سر من سر إلى سر وغيب من غيب إلى غيب ؛ فبالله اليقين والعبد موفق بسبب منه إليه على قدر ما قسمه الله له من الموهبة وعلى قدر جملة سويداء قلبه "[1].

فوسيلة الإدراك - إذن - عند " التستري " - من خلال هذا النص - أقرب ما تكون إلى القلب الروحاني لا المادي ، ويحدد أحد الباحثين في تصوف " التستري " هذا الأمر بصورة أدق فيقول : " والواقع أن التستري يطبق على القلب نفس المبدأ الذي طبقه على النفس و "الروح" من حيث إنه يشتمل على جهتين أو جانبين : الأعلى والأدنى أو الظاهر والباطن . وتمثل الناحية الباطنية بالنسبة للناحية الظاهرية ما يمثله القلب ككل بالنسبة للبدن . يقول سهل : " للقلب قلب وهو موضع وقوف العبد

(١) سهل بن عبد الله التستري : تفسير القرآن العظيم ص ١٩ مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٧م.

بين يدى مولاه ، فلا يتحير فى شىء إنما هو ساكن إلى الله عز وجل " ، وقد يسمى هذا الجانب الباطنى أحيانًا " بجمهور القلب " أو كليته أو سويداؤه " (١) ، ثم يقول موضحًا : " ويبدو أن التسترى فى مثل هذه الأقوال يربط بين القلب وبين القوى والملكات التى يتمتع بها الإنسان و إلا فهو يصرح فى مقام آخر **بأن القلب نفسه مضغة** . على حين أنه يشير أيضًا إلى كونه الجهة اليمنى (أو الوظيفة السامية للقلب) **إنما هى تقابل النفس الرحمانى أو الطاقة أو النشاط الروحى فى أعلى مستواه** ، بينما تشير الجهة اليسرى (أو وظيفتها) إلى التناهى البشرى والزفير الطبيعى الذى يدل على ذلك " (٢) .

أما " ابن خلدون " فيقول :

" إن الله سبحانه خلق الإنسان مركبًا من جثمان ظاهر وهيكل محسوس ، وهو الجسد ومن لطيفة ربانية أودعه إياها وأركبه مطية بدنه ، وهذه اللطيفة مع البدن بمثابة الفارس مع الفرس والسلطان مع الرعية . تصرف البدن فى طوعها تحركه فى إرادتها لا يملك عليها شيئًا ولا يقدر على معاصاتها طرفة عين لما ملكها الله من أمره وبث من قوامها فيه (٣) ،

(١) د . محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى . الجزء الأول سهل بن عبد الله التسترى ص ١٣٨ دار المعارف بمصر الطبعة الأولى ١٩٧٤ م .

(٢) السابق ص ١٣٩ .

(٣) عبد الرحمن بن خلدون : شفاء السائل بتهذيب المسائل . تحقيق : محمد بن تاويت الطنجى ص ١٨ – ١٩ إسطنبول ١٩٥٨ م .

ثم يفسرها بقوله : " وهذه اللطيفة الربانية التى ملكت أمر البدن فى الإنسان وبثت قواها فيه التى يعبر عنها فى الشرع تارة بالروح وتارة بالقلب وتارة بالعقل وتارة بالنفس "(١).

وليس غريبًا أن يذكر " ابن خلدون " العقل هنا مع وسيلة الإدراك ، فإن كثيرًا من المتصوفة حين يمجدون العقل لا يريدون به أى عقل على إطلاقه ، بل يشترطون استضاءة هذا العقل بالإيمان ؛ فإذا لم يتوافر له سبل الهداية الإيمانية فقد ينقلب عدوًا لله .

ويقول " **الإمام الغزالى** " : " فأما السفر والطريق : فالمراد بهما سفر القلب بآلة الفكر فى طريق المعقولات ، وعلى ذلك ابتنى لفظ السالك والمسافر فى لغتهم " (٢) ، وهذا إجمال عن القلب فصَّله فى موضع آخر مبينًا أن للقلب نوعين: قلب بدنى مادى وآخر يُعبرَّ عنه بالروح أو بالنفس المطمئنة ، وهذا النوع الثانى هو وسيلة الإدراك فيقول :

" فاعلم أن الساعى إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن ولست أعنى بالقلب اللحم المحسوس ، بل هو سر من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس ، ولطيفة من لطائفه تارة يعبر عنها بالروح وتارة بالنفس المطمئنة " (٣).

(١) عبد الرحمن بن خلدون ص ١٩ .
(٢) الإمام الغزالى الإحياء ٣٠٣١ / ١٦ .
(٣) الإمام الغزالى الإحياء ١/٩١ .

فمن جملة آراء المتصوفة السابقة الذكر يتضح أن وسيلة الإدراك وإن كانت القلب إلا أنها محدودة لديهم ؛ فلا يعنى بها القلب المادى الظاهرى تلك المضغة الصنوبرية المحسوسة ذات اللحم والدم ، بل القلب الروحانى الباطنى الذى هو مركز النشاط العاطفى والروحى والفكرى ، وهو اللطيفة الربانية التى يطلق عليه اسم القلب (بمعناه الروحانى) والروح والنفس المطمئنة ، وهى تسميات عدة لمسمى واحد ، وهذا ما عبر عنه ونصه الأستاذ الدكتور " محمد كمال جعفر " مدعمًا كلامه برأى لأحد الصوفية فيقول : " ولا يقف الصوفية عند حد التصنيف بين النفس والروح ، بل يتعدى ذلك إلى آرائهم فى القلب الإنسانى ، الذى لا يعنون به هذه المضغة الصنوبرية ، بل يعنون به مركز النشاط العاطفى والروحى والفكرى – بمعنى خاص – **فالقلب له ظاهر وباطن** ، وباطنه – كما يقول هذا الصوفى – " هو موضع وقوف العبد بين يدى الله " ؛ أى هو مناط الشهود ، ومجال النظر الحقيقى للإله . ومن الصعوبة بمكان أن نميز بين قمة الروح ، وباطن القلب الذى يقول عنه الصوفى : إن الله ينظر إلى هذا الباطن أو المركز ليرى استقراره واطمئنانه إلى جوار الله " (١).

وإذا وصل البحثُ – فى هذه القضية أى وسيلة الإدراك – إلى شاعره "العطار" فى منظومته " مصيبت نامه " وجد أن " العطار " يوضح – فى حديثه عن وسيلة الإدراك والسلوك فى مقدمة المقالات

(١) د . محمد كمال جعفر : التصوف ص ٩٩ .

الأربعين تحت عنوان (أغاز كتاب) أى مقدمة الكتاب – أولاً : أن هذا السَّفــر أو السلــوك سفر قلبــى روحــى لا عقلــى ولا مــادى ، فإن كان " العطار " قد أطلق على سالكه اسم " سالك فكرت " فالفكر عنده هو المستفاد من الذكر وهو الفكر القلبى الروحى لا الفكر العقلى ؛ لأن الفكر العقلى وَهْم بسبب أن العقل لا يأتى عن طريق الغيب ، بل عن طريق النقل فيقول :

" فللسالك – الحقيقى – طريق الفكر ، الفكر المستفاد من ذكره " .

" لا بد من الذكر كى يأتى الفكر بآلاف المعانى البكر " .

" الفكر الذى يأتى عن طريق الوهم والعقل ، لا يأتى من الغيب إنما عن طريق النقل " [١].

وعلى ذلك فالفكر عند " العطار " نوعان منفصلان : فكر عقلى وهو خاص بالفلاسفة والحكماء وعلماء المنطق ، وفكر قلبى وهو طريق الذوق والتقوى والشوق إلى الله ، وهو طريق إدراك المعنى ، وهو خاص بالمتصوفة .

(١) مصيبت نامه ص ٥٧ والأبيات :

راه رورا سالك ره فكراوست	فكرتى كان مستفاد از ذكراواست
ذكر بايد كفت تافكر آورد	صد هزاران معنى بكرآ ورد
فكرتى كزوهم وعقل آيد پديد	آن نه غيبست آن زنقل آيد پديد

و " العطار " شأنه شأن المتصوفة مقتنع تمامًا بأن العقل عامل معطل للوصول إلى الحقيقة والمعرفة ؛ فالمتصوفة يطرحون العقل جانبًا بمقدماته المنطقية الخالية من الذوق ولا يستخدمونه كأداة لإدراك المعرفة . وفي هذا الصدد يحسن الأستاذ " الدكتور عبد الحكيم حسان " التعبير عن سبب طرح المتصوفة للعقل في إدراكهم للمعرفة والتعليل له فيقول : " فحالة الكشف التي يباشرها الصوفية أثناء فنائهم في الله حالة معرفة بكل ما في الكلمة من معنى ، بل هي عندهم الطريق الصحيح إلى المعرفة ، وهم لذلك يعولون تعويلاً كبيرًا على القلب من معرفة الله تعالى ، بينما يطرحون في هذا المضمار العقل بمقدماته المنطقية الخالية من الذوق الذي من شأنه عدم الخضوع للصيغ المنطقية ؛ فهم يعرفون الله لأن الله عرَّفهم ذاته منحةً منه وتكرمًا ، لا لأنهم فكروا وقدموا المقدمات ورتبوا عليها نتائجها ؛ فهم يعرفون الله بالله ، أما غيرهم فيحاول معرفة الله بعقله . وقد تكون حيرتهم في الله معرفة في حين لا يعترف العقل بأن الحيرة معرفة ، يقول ذو النون " عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي " ، ويقول " أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيرًا فيه " (1). فيقول " كَوهرين " رابطًا بين حديثه ورأي " العطار " : " فالعقول مختلفة في أصل الفطرة ، ولذلك يعبِّر عن الحقيقة كل صنف من بني آدم بنوع خاص ، وهذه التعبيرات هي باعث الاختلاف الصوري المعنوي ، وعند الصوفية أن طريق العشق وحده ليس فيه اختلاف في السليقة وتضاد في الوجود ، فإذا سلكه شخص ولم يتابع العقل ،

(1) د . عبد الحكيم حسان ص ٤٨ - ٤٩ .

نجا من الاختلاف والتضاد ، ورأى الأبد والأزل – كما قال العطار – واحداً [١]، وهذا هو عين ما يعبِّر عنه " العطار " فى " مصيب نامه " ، وذلك فى قوله :

" فللكفار الفكر العقلى ، وللرجل المجتهد الفكر القلبى " [٢] .

ويذهب " العطار " إلى أبعد من ذلك فى الهجوم على العقل وعدم الاعتراف به وسيلة للسلوك والإدراك فيرى – فى المقالة الخاصة بالعقل – أن العقل لا يمكن له أن يكون وسيلة إدراك ووصول ؛ لأنه يسبب اختلاف الأديان والمذاهب ، ويوجد الشبهات فى الدنيا ، وهو موضع إنكار وأحكامه متفاوتة :

" يتأتى اختلاف المذهب والدين من العقل ، فكيف يقدر على الاعتكاف ببابه " .

" يأتى بمئات الآلاف من الحجج المنطقية ، ويقدم عالماً من الشبهات " [٣] . ومن ثَمَّ فالقلب والروح أكمل منه كما جاء على لسان العقل نفسه للسالك فى المقالة السابقة مقالة العقل الذى يقول :

(١) القيسى : عطار نامه ص ٣٢٧ ، ٣٢٨ نقلا عن تعليقات كُوهرين على منظومة منطق الطير للعطار .

(٢) مصيب نامه ص ٥٧ والبيت :

فكرت عقلى برد كفاررا — فكرت قلبيست مردكاررا

(٣) السابق ص ٣٢٨ والبيتان :

كيش ودين از عقل آمد مختلف — بردر او چون توان شد معتكف

صد هزاران حجت آردبى مجاز — عالمى شبهت فرستد پيش باز

" إن كان العقل كاملاً فى معرفة الحق ، فإن الروح والقلب أكمل منه " .

" فإذا تحقق لك كمال العشق ، فلن ينفتح لك هذا الحجاب إلا بالقلب" (١) . ولهذا يحبذ "العطار" أن يكون طريق البحث فيهما فيقول :

" لأهل القلب ذوق وفهم آخر ، فبالفهم يعلو العالمان كلاهما " .

" كل من اشتغل بهذا الفهم ، ألقى بنفسه فى بحر الأسرار " (٢) .

ويعلق " عزام " على وسيلة الإدراك لدى " العطار " قائلاً : " العطار صوفى ؛ فهو لا يثق بالعقل كثيراً ؛ لأن مقصد الصوفى وراء العقل . وللصوفية أقوال كثيرة فى القياس بين العقل والعشق . العقل عندهم ضيق جبان عاجز لا يجرؤ على الإقدام على الحقائق الخفية ، ولا يستطيع إدراكها ؛ فهو ينقلب فى المحسوسات ، ويتصرف فى الجزئيات ، وينكص أو يعجز عن الحقيقة الكبرى " (٣) .

(١) السابق والصفحة نفسها والبيتان :

عقل اندر حق شناسى كاملست — ليك كاملتر ازوجان ودلست

گر كمال عشق مى بايد ترا — جزدل اين پرده نگشايد ترا

(٢) مصيبت نامه ص ٥٧ والبيتان :

اهل دل را ذوق وفهمى ديگرست — كان زفهم هرد وعالم برترست

هركه را آن فهم دركارا فكند — خويش دردر ياى اسرارا فكند

(٣) عزام : التصوف وفريد الدين ص ٧٠ .

ومن ثمّ فليس غريبًا أن يهاجم " العطار " الفلاسفة ويتهمهم بأنهم معطلون ؛ لأنهم يعتمدون على العقل فى أحكامهم ، وإذا كان العقل - كما يقول العطار - يخفيه شرب الخمر فكيف يعد وسيلة إدراك ؟

" إذا كان العقل يغيب بتأثير الخمر ، فأنى له أن يصير بصيرًا بسرٍّ أمر " قل " (١) .

مفهوم القلب عند العطار فى المنظومة :

يلاحظ مما مضى أن " العطار " فى " مصيبت نامه " يؤمن بأن القلب الذى يطلق عليه الفكر القلبى هو وسيلة الإدراك والسلوك ، وهو أكمل فى معرفة الحق من العقل .

ولكن ...

أى قلب يعنى ؟ أو بصورة أخرى أهو القلب بصورته العامة الظاهرى والباطنى دون تحديد كما تحدث عنه غالبية المتصوفة ؟ أم القلب بصورته الباطنية الروحانية التى يطلق عليه الروح تارة والنفس المطمئنة أخرى كما حدده أصحاب الآراء التى تقدم ذكرها فى بداية هذا الفصل ؟

(١) مصيبت نامه ص ٥٤ والبيت :

عقل اگراز خمرنا پيدا شود   كى بسر أمر قل بينا شود

أميل إلى أن " العطار " يعنى بالقلب - الذى عده وسيلة السلوك والإدراك - القلب الروحانى ؛ أى بصورته الباطنية ، وذلك للأدلة الآتية :

١- تحدث " العطار " فى بداية المنظومة تحت عنوان (آغاز كتاب) عن القلب الذى اتخذه وسيلة السلوك والإدراك لسالكه بحديث يفهم منه أنه القلب الروحانى الذى يتفق فى مفهومه مع قول المتصوفة - وبخاصة قول الإمام الغزالى - عنه إنه سرٌ من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس ، ولطيفة من لطائفه تارة يعبر عنه بالروح وتارة بالنفس المطمئنة ، وهو القلب القائم على الذوق والفهم كما وصفه " العطار " بقوله :

" لأهل القلب ذوق وفهم آخر ، فبالفهم يعلو العالمان كلاهما " .

" كل من اشتغل بهذا الفهم ، ألقى بنفسه فى بحر الأسرار " (١).

٢- حين قابل السالك " المصطفى " ﷺ - فى المقالة الخامسة والثلاثين - أثناء سلوكه وسفره الآفاقى ، أرشده " المصطفى " ﷺ إلى الطريق الصحيح للسلوك الذى ينبغى أن يقطعه السالك فى سلوكه صوب الحقيقة وبيِّن له " المصطفى " ﷺ أن منازل خمسة ستعترض طريقه وعليه أن يتجاوزها وهى : الحس ، الخيال ، العقل ، القلب ، الروح . وحين مرَّ السالكُ على هذه المنازل الخمسة يُلاحظ أن أربعة منها تعتذر للسالك عن عدم قدرتها على إرشاده وهدايته ، وكان عذرها جميعًا

(١) السابق ص ٥٧ ، وتقدم منذ قليل ذكر البيتين .

هو أنها ظاهر ولا قِبل لها بالأمور الباطنية ، وكان القلبُ من هذه المنازل الخمسة التى اعتذرت بظاهريتها ولا قبل لها بالأمور الباطنية ومن ثمَّ يحيله إلى " الروح " ولا يدل حديثه - أى القلبُ - للسالك على أنه وسيلة الإدراك المعنية ، بل يدل دلالة قاطعة - وبخاصة فى اعتذاره - على أنه الجانب المادى المحسوس من القلب بصورته العامة ؛ فيقول بعد أن قابله السالك ممتدحًا ومثنيًا عليه طالبًا إرشاده وهدايته ، ولكنه اعتذر قائلاً :

" نهض القلب من إصبع الروح بنفخ خاص ، كيف يقيم الظاهر أمرًا مثل الباطن " .

" صرتُ قلبًا مقيمًا ، حتى يصل روحى من النفخ هبة نسيم " .

" صرتُ قلبًا لأننى أدور دائمًا ، حتى يصل روحى من القرب سلام واحد " .

" صرتُ قلبًا لأننى اتقلب مثل الكرة ، حتى يصل إلىَّ من الروح ذرة رائحة " .

" سقطتُ ثملاً دائمًا بلا خمر ، فقد أسقط فى يدى من مثل هذا الباطن " .

" الباطن هو ذلك الذى ليس لطريقه نهاية ، وليس لأهل الظاهر منه قيد شعرة " .

" تصل الروح من الباطن فماذا أفعل ؟ لا جرم أن أتخضب دمًا بسبب حقدى هذا " .

" إذا كان يجب أن تقترب منى نفسًا ، ينبغى أن تتخذ مسكنك وسط الدم " .

" وإلا فاترك الدم واترك التراب ، وصِرْ طاهرًا وخذ طريق الروح الطاهرة " (١) .

٣ – ومن منطلق هذه التفرقة يمكن تفسير قول " العطار " :

" تأمل العشق فى القلب واخف القلب فى الروح ، فإنه مائة عالم فى مائة عالم فى مائة عالم " (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٣٤٦ والأبيات :

دل زا صبع جان زنفخ خاص خاست — كى كند ظاهر چو باطن كارراست
قلب از آنم من كه ميگردم مقيم — تارسد ازنفخ روحم يك نسيم
قلب ازآنم من كه ميگردم مدام — تارسد ازقرب جانم يك سلام
قلب ازآنم من كه ميگردم چوگوى — تارسد ازجان مرايك ذره بوى
دايما بى باده مست افتاده ام — كزچنان باطن بدست افتاده ام
باطنى كانرا نهايت روى نيست — اهل ظاهر را ازويك موى نيست
جان زباطن ميرسد من چون كنم — لا جرم زين غصه خود راخون كنم
يك نفس كَر قرب من ميبايدت — در ميان خون وطن مى بايدت
ورنه ترك خون وترك خاك گير — پاك گرد وراه جان پاك گير

(٢) السابق والبيت :

عشق دردل بين ودل درجان نهان — صد جهان در صد جهان درصد جهان

فالقلب هنا هو القلب الروحانى لا المادى ، وهو الذى يحتوى على العشق ؛ لأن العشق - وهو وسيلة للمعرفة - محله القلب الروحانى لا المادى ؛ فالمادى له وظيفة عضوية تبعد كل البعد عن النواحى الروحانية أو العاطفية ، أما قوله " اخف القلب فى الروح " فيعنى تخلص من الجوانب المادية التى يمثلها القلب المادى وغلب الجانب الروحانى عليها ؛ لأن الروح هى القبس الإلهى فى القلب ، وبخاصة أن " العطار " كان قد قال قبل ذلك على لسان " القلب " :

" قال : أنا انعكاس لشمس الروح ، وثمالة الخلود من سلافة الروح الخالدة " (١).

فالبيت يتضح بالتسوية بين القلب والروح ولا يمكن أن تعد الصورة المادية للقلب ذات الوظيفة العضوية البحتة انعكاسًا لشمس الروح التى يرى " العطار " فى بيت آخر أنها - أى الروح - انعكاس لتجلى الله سبحانه وتعالى على هذه الشمس ؛ فيقول على لسان السالك " للروح " :

" قال : يا من أنت انعكاس من شمس الجلال ، وشعاع من الشمس التى لا تزال " (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٣٤٦ والبيت :

كَفت من عكسى ام از خورشيد جان   مست جاويد ازمى جاويد جان

(٢) السابق ص ٣٥٤ والبيت :

كَفت اى عكسى ز خورشيد جلال   پرتوى از آفتاب لا يزال

ومن هنا فإن العشق الذى تحدث عنه " العطار " فى البيت الأول طالبًا تأمله فى القلب إذا ما تحقق فإنه يتحقق في الروح ، وهى دعوة منه إلى السلوك للوصول إلى مقام الجمع [١] .

ومن منطلق هذه التفرقة يمكن تفسير قول " العطار " أيضًا على لسان " الروح " للسالك :

" اجعل من المفرق قدمًا على ساحل بحرى ، وانتزع القلب من الروح وأغرق نفسك " [٢] .

أى انتزع الجانب المادى من الروح وطهر نفسك من الماديات وصرْ روحانيًا خالصًا حتى يتسنى لك الوصول ، وإذا علمنا أن هذا البيت قد جرى على لسان " الروح " فى مقالتها ، وهى آخر المقالات ، والتى يفنى بعدها السالك فى الحق سبحانه بغوصه فى بحرها يتضح لنا أن " العطار " يعنى بذلك التخلص من الجانب المادى والتطهر منه وإغراق السالك نفسه هو التعبير عن مقام الفرق [٣] ؛ ففى بحر المعرفة

(١) ذكر للجمع تعريفات عديدة أهمها ما ورد فى الفتوحات المكية بأنه إشارة إلى الحق بلا خلق (الجرجانى : التعريفات ص ٢٣٦ من القسم الخاص باصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية والملحقة بكتاب التعريفات) .

(٢) مصيبت نامه ص ٣٥٥ والبيت :

برلب بحرم قدم ازفرق كن   دل زجان بركَير وخود راغرق كن

(٣) الفرق إشارة إلى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية (اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية لابن عربى والملحقة بكتاب التعريفات للجرجانى ص ٢٣٦) .

حيث يدرك الواصل ذاته وذات الحق لا يحتاج إلى وسيلة للوصول ؛ لأنه قد صار روحانيًا خالصًا .

ثانيًا : مَنْ يقوم بالسالك والإدراك وهو السالك

السالك هو الصوفى الذى يقوم بالسير والسلوك (١) ، وله شروط اهتم بذكرها الباحثون فى التصوف منها :

أن يبدأ بمعرفة نفسه (٢) ، حتى يتسنى به معرفة الحق ، فمن عرف نفسه عرف ربه ، منه أيضًا " التوبة حتى يطهر قلبه وروحه ، أى يظهر قابلية الاتصال بالحق (٣) ، المجاهدة مع النفس ؛ لأنها تدعو الإنسان إلى الدنيا ولذتها وشهوتها ، أن يقوم بالسعى والعمل فى طريق الحق . وللسالك وسائل تؤدى به إلى ما يريد كالتواضع والصمت والحزن الدائم والصبر ، والإقدام على مشاق الطريق والفكر والذكر ، وأجدى الأمور على السالك الصمت والفكر والذكر (٤) .

(١) مهدى توحيدى بور : مقدمة نفحات الأنس للجامى ص ١٠٨ تهران ١٣٣٧ .

(٢) السابق والصفحة نفسها .

(٣) زرين كوب : ارزش ميراث صوفية ص ٣١ .

(٤) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ٩٨ - ٩٩ .

ويقول الباحث الألماني " ريتر " Ritter ، ولقد دأب الشيوخ على أن يفرضوا على مريديهم أن يتمرسوا بحياة النسك والتوحيد أربعين يومًا ، إلا أن الأخذ بهذا جعل يقل شيئًا فشيئًا طالما كان ذلك وضعًا غير مرض (١) .

ولو عاد البحث إلى سالك " مصيبت نامه " يجد " العطار " لم يعقد له فصلاً خاصًا - كما فعل مع الشيخ المرشد مثلاً - يحتوى على نصائحه وإرشاداته له ، بل توجد صفات السالك والنصائح المقدمة له متناثرة فى أرجاء المنظومة ، فتارة ينصحه " العطار " على لسانه فى أبيات متفرقة ، وتارة تأتى هذه النصائح على لسان الشيخ المرشد ، وتارة أخرى تجرى على لسان كائن من الكائنات التى يقابلها السالك مثل الأنبياء ، وبخاصة سيد البشر " محمد " ﷺ .

وللباحث الألماني "ريتر " Ritter كتابات قيمة حول " العطار " ، وأشهر منظوماته ومن بينها " مصيبت نامه " ، ولقد أولى سالكها - أى سالك مصيبت نامه - عنايته فيقول عنه إنه : " من يطوف بالعالم الصوفى بفضل التأمل الروحى يعد (سالك فكرت) ، وهذا هو التمييز لشخصيته . وهو من يجلس من شيخٍ مجلس المريد . وهو فى سفره يمر بأربعين مرحلة ، وهذه المراحل الأربعون تشبه الأيام الأربعين التى تقضى فى عزلة النساك ، كما تتضمن حوارًا بينه

(١) Ritter : Das Meer der Seele (Leiden 1955) p .21 .

وبين كائن من الكائنات الصوفية . والقوى الروحية المتجسدة من تعاليم الشيخ التى يلقيها على من يبادله الحوار . إن هذا الصوت الروحى الذى يتردد هو صوت الضيق والحاجة والعجز والحيرة والنزاع والشقاق والشك وهى فى أعماق النفس ، كما هو الشأن لدى الطيور فى وادى الحيرة " (١).

ولقد أصاب هذا الباحث فيما قاله عن سالك " مصيبت نامه " ؛ فالسالك يمر فى تأمله الروحى على أربعين كائنًا مسترشداً بشيخه ومرشده فى أربعين مقالة تمثل أربعين لقاء ، وهى تشبه الأربعينية التى يطلق عليها الصوفية اسم " چهله " ، والتى يقول عنها " العطار " فى " مصيبت نامه " مخاطبًا سالكه :

" سوف يقابلك أربعون مقامًا كلهم فيك " .

" إذا قمت بالأربعينية فى الطريقة ، فستصل إلى الحقيقة " .

" عندما تطلب نفسك فى الأربعين مقامًا ، تكون الكل فى النهاية والسلام " (٢) .

(١) Ritter P .18 - 19 .

(٢) مصيبت نامه ص ٥٥ والأبيات :

چـل مقامت پيش خواهد آمدن	جمله هم در خويش خواهد آمدن
اين چله چون در طريقت داشتى	باحقيقت كرده آمد آشتى
چون بجوئى خويش رادرچل مقام	جمله در آخر توباشى والسلام

وهذا المرور أو السير هو سير آفاقى وسير نفسى ، يمثل السير الأول (الآفاقى) حيرة السالك وتضاربه وتشتته ؛ فهو يبحث عن السر فى الكائنات والمخلوقات ، ولكهنم يعتذرون بعدم قدرتهم على إرشاده ؛ لأنهم مثله حائرون طالبون وشيخه يرشده إلى أن هذه الكائنات تمثل مظاهر معينة - يطلق " العطار " على هذه المظاهر مصطلح " مقامات " ويلزم السالك تخطيها - ولن يجد لديهم غايته ثم يحثه على مواصلة السير والسلوك . ويمثل السير الثانى (النفسى) - وهى المنازل الخمسة - الهداية والرشاد ، ولهذا يُلاحظ أن " الروح " تلوم السالك - بعد أن اهتدى إليها وعرف أن بحرها وهو رمز لبحر الحقيقة مأربه - بأنه لم يعرف الطريق الصحيح فى السلوك ، وهو كامن فى نفسه ، ولهذا وقع فى بحر من الحيرة والتضارب والتشتت :

" بالرغم من أنك طفت كثيراً من قبل ومن بعد ، لم تسلك الطريق فى أساسك لحظة واحدة " [1] .

والسالك فى " مصيبت نامه " حائر بلا عقل تغمض الحقيقة أمام عينيه :

" ويرى السالك الحائر الذى ليس له عقل ، مائة دنيا مثل البحر فى اضطرابها " [2] .

(١) مصيبت نامه ص ٣٥٥ والبيت :

گرچــــه بسيارى بگشتى پيش وبس — درنهـــادت ره نبردى يـــك نفس

(٢) السابق ص ٦٢ والبيت :

سالك سر گشته بى عقل وهوش — صد جهان ميد يد چون دريا بجوش

وينصح " المصطفى " ﷺ السالك - حين قابله - بأن يعرف نفسه حتى يعرف ربه ، وأن يتطهر من وجوده المادى :

" حينئذ تكون قد عرفت نفسك ، وضحيت بروحك فى سبيل معرفة الحق " [١].

ويقول :

" طالما وجودك معك فليس لك طريق ، ولن يكون لعقلك العاشق روح مطلعة".

" طالما يبقى فيك قيد شعرة ، فإن عملك الحيرة والاشتياق " [٢] .

والمنظومة مليئة بنصائح الكائنات للسالك حين قابلها ، ولعل أقرب النصائح والإرشادات إلى شروط باحثى التصوف التى تقدم ذكرها منذ قليل هو ما سيأتى ذكره على لسان الشيخ المرشد للسالك ولا داعى لتكراره .

(١) مصيبت نامه ص ٣١٠ والبيت :

نفس خودرا چون چنين بشناختى — جان خود درحق شناسى باختى

(٢) السابق والصفحة نفسها والبيتان :

گفت تاباتو توئى ره نبودت — عقل عاشق جان آگه نبودت

يكسر موى ازتوتا باقى بود — كارتو مستى ومشتاقى بود

ثالثاً : الشيخ المرشد الموجه للسالك فى سلوكه

هذا الطريق الهائل الذى يقطعه السالك لا يُقطع بغير دليل يهدى السالك فيه ويجنبه المهالك ويثبته فى المخاوف ، وهو شخص له علم وتجربة كافية ، وقد وصل إلى الحق بنفسه .

الصلة بين السالك وشيخه المرشد :

ولأن الشيخ ذو تجربة فينبغى أن يسلس السالك له قياده ، ويسلم له نفسه تمامًا ، ولا يكون له - أى السالك - اختيار أو إراده ، كذلك ينبغى أن يعجم الشيخُ عوده ، ويتبين مدى استعداده ، ويحثه على الرياضة والمجاهدة ، ويرشده إلى العزلة والصوم والسكوت والتفكر ومحاسبة النفس ؛ فإذا فعل هذه الرياضيات بصدق وإخلاص ، رافقه فى طريقه وطوى معه مدارج الكمال [1] .

وللمرشد على السالك سيطرة مطلقة ، وكل أحوال الطريق رهن لهدايته وحسن قيامه على السالك وعلى السالك أن يفوض أمره إليه تمامًا وعلى قدر خضوعه له يكون نجاحه [2] .

(١) زرين كوب : ارزش ميراث صوفية ص ٣١ .

(٢) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ١٠٠ .

وربما عادت أهمية المشايخ إلى أنهم "يستمدون سلطتهم على مريديهم من علمهم بتعاليم الشرع وآداب الطريق التى وعوها وعرفوا مسالكها ؛ فكانوا السلطة الطبيعية التى تقوم بترويض المريدين على التزام هذه الأوامر وتلك الآداب وبغيرهم لا يتم الأدب كما ينبغى أن يتم ، ولذلك اعتبروا الشيطان شيخ من لا شيخ له " (١) .

ولقد دأب كلُّ شاعر من شعراء التصوف على أن يجعل لسالكه شيخًا مرشدًا يهديه إلى سواء السبيل مثلما فعل "العطار" فى "مصيبت نامه" وفى "منطق الطير" حين اجتمعت الطيور واختارت الهدهد لها مرشدًا تأتمر بأمره .

وربما يرجع اهتمام الصوفية بالمرشد إلى سببين يمكن إجمالهما من خلال أقوال الباحثين :

١- وعورة الطريق وإبهامه حتى على بعض الشيوخ المرشدين ، وما قصة "الشيخ صنعان" فى "منطق الطير" - كما يقول عزام (٢) - ذلك الذى أغواه عشق فتاة نصرانية فخسر دينه وناله ما ناله من الآلام والأحزان، إلا دليل على ذلك .

٢- اعتقاد الصوفية أن الإنسان لو ترك وشأنه يضل الطريق ، ويرى "نيكلسون" أن هذه الفكرة أى فكرة اتخاذ المرشد مأخوذة

(١) د. عبد الحكيم حسان ص ٢٦٣ .

(٢) د. عزام :التصوف وفريد الدين ص ١٠٠ .

من الأفلاطونية المحدثة فيقول : "كما أن أفلاطون كان يعلم من حوله أن الوجود المطلق ، أى الله ، بعيد عن إدراك البشر بصورة قاطعة ، وهذه العقيدة التى صارت سببًا لأن يكون اتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ومن يسلك مسلكهم من بين فلاسفة الكنيسة يقولون بوجود وسطاء بينهم وبين الله .

ورسخت العقيدة فى الأرواح والملائكة والأولياء والقديسين رسوخًا تامًا ؛ لأن الاعتقاد بهذه الوسائط التى كانت المصاعد النورانية بين السماء والأرض ، كانت توجد تعديلات فى حالة اليأس الكاملة التى كانت تدعو إليها الأفلاطونية الحديثة والصوفية أصبحوا مثلهم يتوسلون بأشخاص يدعونهم "القطب ، الشيخ ، المرشد ، الولى" ، ويعتقدون أن الإنسان لو ترك وشأنه يضل الطريق . وازداد الغلو فى مقام الولى والمرشد ؛ بمعنى أنهم اعتقدوا أنه متحد بالله روحًا ، وأن أعمال الله وكل ما يصدر عنه يعتبر صوابًا بدون لم ولماذا" (١) .

وعودة إلى "مصيبت نامه" توضح أن "العطار" أبدى اهتمامًا متزايدًا بالشيخ المرشد ؛ فهو المرافق لسالكه ، ولولاه ما اهتدى السالك إلى طريقه.

ولا يبتعد الشيخ كثيرًا فى صفاته فى "مصيبت نامه" عما وصفه السابقون ؛ فهو شيخ مجرب محنك عالم عارف بسر الوجود وله سابقة

(١) نيكلسون : منتخبات ديوان شمس التبريزى : نقلا عن قاسم غنى (الترجمة العربية) ص ٣١٨ حاشية (١) .

فى السير والسلوك ، ويهتم " العطار " بتبيان شدة أهميته للسالك ؛ فيقول عنه :

"فأتاه من الحق فى النهاية المعين ، أتاه شيخ معمر"(١) .

"هو شمس مشرقة فى كلا العلمين ، هو عالم يجد النجم لديه طريقة" .

"صار محواً وفناءً مطلقًا ، صار مستغرقًا فى عالم العشق".

"خسر المنية فى الهوية ، وخسر الرأس أيضًا فى السرمدية" .

"طالما قد رأى من السابقين الطريق خطوة خطوة ، طالما قد مضى حتى النهاية بابًا بابًا وسقفًا سقفًا" .

"لم يبق زمانا فى زمان ، ولا مكانًا فى مكان" .

"رأى السر فى الكونين ذرة ذرة ، لم يرَ إطلاقًا ذرة من أى لون".

"خرج فى الدنيا من الدنيا ، ومضى فى البين من البين" .

"هو ساكن دائم أتى مسافراً ، هو غائب دائم أتى حاضراً" .

"هو مثل شمس العالم منه يفيض النور ، وهو نفسه فى نفور بسبب حيرته" .

(١) حرفيا أتاه شيخ مع حافة الغربال .

"أتى شيخ الطريق كبريتًا أحمر ، أتى صدره بحرًا أخضر" .

"كل من لم يكتحل من تراب الشيخ ، فعده ميتًا سواء أكان طاهرًا أم دنسًا" (١) .

وتعود أهمية الشيخ المرشد إلى وعورة الطريق الشاق الهائل المليء بالآفات طريق لا يقطع بدون دليل هادٍ يرشد السالك ويجنبه المهالك ويثبته فى المخاوف . وهذا هو ما يعبر "العطار" عنه فى روائع أبياته معنًى وتصويرًا ولفظًا بما يتناسب مع أهمية الموضوع :

(١) مصيبت نامه ص ٦٢ والأبيات :

آخر ازحق دستگیری آمدش	باسر غربال پیری آمدش
آفتابی دردو عالم تافته	عالم اختر ازوره یافته
محو گشته فانی مطلق شده	درجهان عشق مستغرق شده
هم منیت در هویت باخته	هم سری در سرمدیت باخته
تاپیشان دیده ره را گام گام	تاپایان رفته در در بام بام
نه زمانی در زمانی مانده	در مکان نه در مکانی مانده
دیده سر ذره ذره دردو کون	ذره نادیده هیچ از هیچ لون
درجهان وازجهان بیرون شده	درمیان وازمیان بیرون شده
ساکن دایم مسافر آمده	غایبی بیوسته حاضر آمده
همچو خورشیدی جهان زوغرق نور	واوخود ازسر گشتگی خود نفور
پیرره کبریت احمر آمدست	سینه او بحر اخضر آمدست
هرکه او کحلی ناسخت ازخاك پیر	خواه پاك وخواه گوناپاك میر

"إن الطـريـق بعيـد ممـلوء آفـة يابنـى ، وينبغـى أن يكون للسالك مرشد" .

"إن تنزل إلى الطريق بدون مرشد ، تسقط فى الجب وإن كان كلك أسدًا" .

"أنَّى يستطيع الأعمى أن يسير باستقامة ، فسيره بغير من يأخذ بعصاه خطأ" .

"لو قلت إن الشيخ غير ظاهر ، فاطلبه فى الألف ألفًا" .

"ذلك لأن الشيخ لو ظهر فى الدنيا ، ما استقرت الأرض فى موضع ولا استقر الزمان" .

"الشيخ أيضًا مختفٍ فى هذا الزمان ، لمّا رأى من عار الخلق فى الخلق" .

"أنَّى يكون للعالم ظهور بدون قطب ، فالطاحونة تكون مستقرة من القطب".

"لو ظهر قطب الدنيا فى الأرض ، أنَّى تستطيع السماء أن تصير بلا قطب".

"إذا اعتراك ألم يظهر الشيخ ، ويأتى بالمفتاح لقفل ألمك" .

"إنه السلطان للأطهار ، والعلاج من أجل الألم" .

"حينما لا تملك الألم فكيف يأتى بالعلاج ، حينما لا تكون عبداً فكيف يأتى بالأمر" .

"طالما لم تحترق من ألمك ، فكيف يجعل النار لك مشتعلة".

"حينما تأتى أمامه متألمًا يكون لك البلسم ، وعندما تهب الروح يكون لك أمل الأحباب" (١) .

(١) مصيبت نامه ص ٦٢-٦٣ والأبيات :

راه دوراست وپرآفت آی پسر	راه رورامی بباید راهبر
گرتوبی رهبر فرو دائی براه	گرهمه شیری فرود آفتی بچاه
کور هرگز کی تواند رفت راست	بی عصا کش کوررارفتن خطاست
گرتو گوئی نیست پیری آشکار	توطلب کن درهزار اندر هزار
زانکه گرپیری نماند .. درجهان	نه زمین برجای ماندنه زمان
پیرهم هست این زمان پنهان شده	ننگ خلقان دیده درخلقان شده
کی جهان بی قطب باشد پایدار	آسیا ازقطب باشد برقرار
گر نماند درزمین قطب جهان	کی تواند گشت بی قطب آسمان
گرترادرد یست پیرآید بدید	قفل دردت راپد ید آید کلید
پاکبا زانراکه سلطان میکنند	ازبرای درد درمان میکنند
چون نداری درد درمان کی رسد	چون نه بنده توفرمان کی رسد
تاز درد خود نگردی سوخته	کی کند آتش ترا افروخته
دردپیش آری تودرمان باشدت	جان دهی اومید جانان باشدت

ومن الأبيات السابقة يتضح عدة أمور بالغة الأهمية :

١- خالف "العطار" - هنا - نظرة الصوفية للشيخ ؛ فهم يرونه مرافقًا للسالك فى سيره وسلوكه خطوة خطوة ، بل إن "العطار" نفسه فى منظومته "منطق الطير" جعل شيخ الطيور المرشد وهو "الهدهد" مرافقًا للمريدين (مجموعة الطيور) فى رحلتهم إلى "السيمرغ" ، ولكن الأمر يختلف فى "مصيبت نامه" ؛ "فالعطار" - كما يتضح من الأبيات السابقة وكما يبدو أيضا من قراءة المقالات الأربعين التى يقابل السالك فيها كائناته الأربعين - لم يجعل الشيخَ مرافقًا لسالكه منتقلاً معه فى رحلته، بل الشيخ مستقر فى موضعه ومكانه - غير المحدد ولا المعلوم - ولا يظهر للسالك إلا فى حالة تألم الأخير ؛ بمعنى أنه لا يظهر للسالك إلا إذا اعترض طريقه مشكلة احتاج فيها إلى معاودة الشيخ المرشد واستجدى رأيه وهدايته .

٢- أهمية الشيخ وحتمية وجوده للسالك نظرًا لوعورة الطريق وصعوبته ، بل هو القائد الذى يأخذ بيد الأعمى فيجنبه من مهالك الطريق . وعليه أن يطلبه فى كل مكان إن اختفى عنه مهما كلفه الأمر لحتمية وجوده له فى سيره وسلوكه .

٣- لابد من الألم للسالك ، وإلا ما كان للسلوك فائدة ولا للشيخ .

٤- الشيخ غير ظاهر ولا يبدو هكذا بسهولة ويسر لأى إنسان ، بل يشترط ظهوره بالسلوك وما يصحبه من آلام تعترى السالك وصعوبات تعترض طريق سيره وسلوكه .

٥- على السالك أن يلتزم بأوامر الشيخ المرشد تماماً ويطيعه طاعة عمياء دون مناقشة .

ثم يأتي دور الشيخ المرشد مع السالك ، وذلك قبل أن يقطع الأخير طريقه، فيبدأ بتقديم النصح له والإرشاد بعد أن يبين له وعورة الطريق ، وينصحه بالآتي بما لا يخرج عن شروط الصوفية في السالك : المجاهدة ، ترك العلائق الدنيوية ، الاعتماد على الطلب ، الألم وحرقة القلب ، التحمل، الصبر ، حسن الاستماع :

"قال : يكمن لك في الطريق قُطّاعه ، فلا تغفلْ وافعل هنا ما كانوا قد قالوه لك " .

"الطريق بعيد يا بني فكنْ فطنًا ، واقبرْ الغفلة وكنْ يقظًا" .

"عمل كل شخص يودى بكل شخص ، مثلما يودى بك هذا الحزن كثيراً" .

"اجتهد في ذلك حتى لا تصير في هذا الطريق الطويل متعلقا – ولو – بذرة واحدة" :

"حيثما تصر هناك متعلقًا ، تظل إلى الأبد هناك متعبًا" .

"واعظك فقط هو الألم والجرح في الصدر ، "ما زاغ" [1] فقط هي بلبل الروح لك" .

(١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾ سورة النجم : آية (١٧) .

"مُتْ بصدق واجتهدْ ، وكنْ فطنًا ، تحملْ وانزع الشوك ، وكن أذنًا صاغية"(١) .

وبعد هذه النصائح الضرورى توافرها للسالك ، يبدأ السالك فى سيره وسلوكه معاودا شيخه المرشد ومسترشداً به حين تعتريه مشكلة أو صعوبة فى طريقه .

(١) مصيبت نامه ص ٦٤ والأبيات :

گفت دروه رهزنانت خفته اند	تومخسب اينجاكن آنچت گفته اند
راه دوراست اى پسر هشيار باش	خواب باگورا فكن وبيدار باش
كار هركس هركسى را اوفتاد	همچوتواين غم بسى را اوفتاد
جهد آن كن تادرين راه دراز	توبيك ذره نمانى بسته باز
هركجا كانجا بمانى بسته تو	تا ابد آنجا بمانى خسته تو
واعظت در سينه درد وداغ بس	بلبل جان ترا . ما زاغ بس
راست ميروجهد ميكن هوش دار	بار ميكش خار ميخور گوش دار

الباب الثالث

التأثير والتأثر فى المنظومة

الفصل الأول

مصادر المنظومة

اهتم "بديع الزمان فروزانفر" العلامة الإيرانى الكبير "بالعطار" اهتمامًا كبيرًا ، وألَّف عنه سفرًا جليلاً ، وهو كتابه "شرح أحوال ونقد وتحليل آثار شيخ فريد الدين محمد عطار نيشابورى "الذى يُعد مرجعًا مهمًا يعتمد عليه كل من يقوم بالبحث حول "العطار" ومؤلفاته ؛ فلقد بذل فى تهيئة هذا الكتاب جهدًا عظيمًا آثاره فيه .

ولقد اهتم "فروزانفر" فى كتابه هذا بالإضافة إلى شرحه لأحول "العطار" ، اهتم - بصفة خاصة - بمنظومات ثلاث من منظومات "العطار" ، وهى على ترتيب ذكرها عنده : الهى نامه ، منطق الطير ، مصيبت نامه . وفى حديثه عن كل منظومة كان يذكر المصادر التى أخذ "العطار" منها فكرة هذه المنظومة ، والتى كان لها تأثير كبير على خروج هذه المنظومة بالصورة التى هى عليها الآن . ولقد اعتمد كلُّ مَنْ بحث فى "العطار" آنفًا على ما أشار إليه "فروزانفر" ، ولكن بتوسعة ومقارنة بما يتناسب مع طبيعة البحث العلمى الأكاديمى المقدم لنيل درجة علمية .

وكان من الطبيعى أن أقرأ ما كتبه " فروزانفر" حول "مصيبت نامه" موضوع البحث عسى أن يدلنى - كما دل من سبقنى - على المصادر التى يُحتمل أن يكون لها تأثيرها فى أن يخرج "العطار" "مصيبت نامه" إلى صورتها هذه ، ولكن فوجئتُ بقوله عن "مصيبت نامه" فى كتابه هذا:

"بلا شك فإن موضوع كتاب "مصيبت نامه" يُعد جديداً وحديث المشرب بين سائر منظومات اللغة الفارسية ، ولم ينشد السابقون أو اللاحقون مثنويا على منوال هذا الموضوع والأسلوب . لقد بينوا بكثرة شرح السلوك الباطنى شعراً بجمال وتفصيل ولكن ضمن مقالات متفرقة تفتقد مضامينها وحدة الاتصال فيما بينها ، بعكس موضوع هذا الكتاب المتصل فيما بينه . وهكذا فكل مقالة - أى من مصيبت نامه - تهيج فى القارئ إحساسات داخلية وتشوقه إلى قراءة المقالة التالية" [١] .

ورغم وجاهة هذا الرأى فإننا لا نستطيع أن نأخذه هكذا على إطلاقه وعلاّته ونسلم به خصوصاً وبين أيدينا نصوص لبعض الباحثين الغربيين أمثال Arberry, Ritter تشير إلى غير ما ذكره "فروزانفر" بإيجاز شديد وفى إشارات عابرة ، تشير إلى مصدر أو اثنين من شأنه أن يكون له تأثيره فى سير "مصيبت نامه" .

(١) فروزانفر : شرح أحوال - ص ٤٠١- ٤٠٢ .

صحيح أن "فروزانفر" قد أصاب فى قوله هذا ، ولكن من جهة محددة ، وهى أن هذه المنظومة تُعد جديدة فى نوعها **من حيث منهج المعالجة للموضوع** ؛ فلم يحدث أن تناول شاعر سابق "للعطار" - وربما بعده - هذا الموضوع بهذه المنهجية ؛ بمعنى أن يبحث سالكه عن الحق فى سفرين متصلين أحدهما آفاقى يقابل فيها الموجودات سائلاً حائرًا تائهًا ويعود من لدن كل كائن وقد طاش سهمه وخاب فأله ، والآخر نفْسى يقطع فيه السالك منازل خمسة تختلف فى مضمونها عن مقامات الصوفية على الرغم من اعتبارها مقامات .

ولكن ...

هل من الممكن أن نعد **الأصالة** قد شملت "مصيبت نامه" من كل جوانبها موضوعًا ومنهجًا دون مصادر لهذا العمل تتمثل فى آثار أدبية بارزة سبقت "العطار" زمنًا ، ويكون لها دورها سواء فى توجيه "العطار" إلى فكرة المنظومة أو فى جمع عناصرها ؟ أم أن "العطار" قد تأثر بمن سبقه فى هذا المجال ؟

وللإجابة عن هذا السؤال سوف أتبع **منهجًا معينًا** ، وهو أن أعرض للأعمال التى سبقت "مصيب نامه" زمنًا - فى الأدبين الفارسى والعربى - فى تناول موضوعها هادفًا من ذلك : النظر إلى موضوع "مصيبت نامه" وكيفية تناول "العطار" له من خلال تعرض السابقين لهذا الموضوع وتناولهم له ، وعسى أن أجد فى أعمال السابقين أصولاً تأثر "العطار" بها أو وجهته إلى فكرة "مصيبت نامه" أو ساعدته - على الأقل - على جمع عناصرها :

لقد أخذت فكرة المعراج الروحى إلى العالم الآخر طريقها فى الآداب العالمية قبل "العطار" وبعده" ؛ فمنذ وجد الإنسان فى العالم وهو يطمح بفكره وخياله إلى ما وراءه ، يحاول أن يلتمس لدى عالم الغيب تفسيراً لعالم الشهادة ، وأن يجد فيه تحقيقاً لما فاته من رغبات فى هذه الحياة ، وهو يريد أن يعرف مصير روحه بعد أن تفارقه البدن وتتركه على هذه الأرض، كما يريد أخيراً أن يعرف صدى أعماله فى الدنيا ، وماذا يكون جزاء الخير وعقاب الشر" [١] .

والرحلة إلى العالم الآخر فى ذاتها فكرة قديمة جدا ، ربما تبلغ فى قدمها قدم الإنسانية نفسها . ولا شك أن أقدم نص يحمل هذه الفكرة هو (ملحمة كلكامش) التى يرقى تدوينها إلى مطلع الألف الثانى قبل الميلاد[٢] . والمصريون القدماء قد عرضوا هذه الرحلة ونسج لهم الخيال كثيراً من الرؤى والصور التى تدور حول الجحيم والفردوس ، فتصوروا أوزيريس يزن الأعمال ، فيدفع بقلوب الخطاة إلى الوحش الذى يفترسها، ويعطى المحسنين حقول القمح يزرعونها بلا عناء [٣] .

وعند اليونانيين لعل أوديسة هوميروس (١٠٠٠ – ٨٠٠ ق.م) والضفادع لأرسطو فانيس التى مثلت عام ٤٠٥ ق.م [٤] تسير فى هذا الاتجاه .

(١) د. رجاء جبر ص ٧ .
(٢) د. ناجى القيسى ص ٥٠٧ ، وارجع إلى ملخص القصة عنده .
(٣) د. رجاء جبر ص ٧ .
(٤) د. ناجى القيسى ص ٥٠٩ .

وتوالت تلك الرحلات حتى العصر الحاضر ، ولعل أفضل ما يمثل هذه الفكرة فى العصر الحديث هو كتاب "جاويد نامه" للدكتور محمد إقبال الشاعر الباكستانى الشهير .

أولاً : عند الفرس

وتمثلها حسب الأقدمية : ارداويراف نامه ، سير العباد إلى المعاد لسنائى الغزنوى .

١- ارداويراف نامه (أواخر القرن الرابع وأواسط القرن السابع بعد الميلاد) :

ويعده البعض رائد هذا الاتجاه فى إيران ، و"ارداويراف" هذا رجل طاهر عفّ من موابدة الدين الزرادشتى ، اختير من قبل موابدة الدين الزرادشتى ليقوم بسير إلى العالم الآخر ويأتى بخبر عن أرواح الموتى . وقد قام بهذا السير المعنوى فى حضور اتباع الدين أمام باب معبد "فرن بغ" ، وهو واحد من المعابد المهمة فى إيران ، و"ارداويرف" هذا - حسب قول الموابدة - لم يرتكب فى حياته إثمًا قط ، ولهذا وقعت عليه القرعة من أجل هذا السير .

وبعد أن غسل رأسه وجسده وارتدى حلة جديدة وتناول طعامه ، جلس على سرير مخصص ، وتذكر أرواح الموتى ، وأظهر لنفسه

نصائحهم ، ثم سُقى ثلاث كئوس من شراب مسكر وهو شراب المنگ الگشتاسبى ، وقام بالأدعية القصيرة ، وراح فى سبات عميق مدة سبعة أيام بلياليها رافق فيها ملكين ورأى طبقات الجنة والنار ، وشاهد عمليات الجزاء والعقاب التى تجرى فيها للأخيار والأشرار . وبعد ذلك مضى إلى بلاط "اهورا مزدا" ، واستمع فى خطابه إلى اتباع مذهبه .

وفى اليوم السابع عاد إلى دنياه ، وبعد أن تناول طعامه وشرابه طلب كاتبًا عالمًا عاقلاً حتى يسطر مشاهداته التى سوف يمليها عليه ، وأطلق على مجموع هذه المكاتبات اسم "ارداويراف نامه" ؛ أى كتاب ارداويراف (١) .

وخلاصة هذه المشاهدات أن " ارداويراف" بصحبة الملكين ، وهما الملك "سروش اهر" والملك "آذرايزد" الموكلين بالمؤمنين والنار المقدسة ، واللذين يشرحان له ماذا فعل هذا وذاك ، صعدوا حيث الجنة والنار وشاهدوا أرواح المؤمنين والمذنبين . ومضوا إلى مرتبة النجوم وفيها أرواح الذين اهتموا بالدنيا ولم يقرأوا الأدعية المقدسة (٢) ، وصعدوا إلى

(١) د. رحيم عفيفى : مقدمة ارداويراف نامه ص١ ، ٢ . مشهد ١٣٤٢ ، أيضا : دكتر خدامراد – مراديان : مقال بعنوان "ارداويراف نامه" بمجلد وحيد شماره مسلسل "٩٦ ص١٣٦٤ وما بعدها . آذرماه ١٣٥٠ شوال ١٣٩١ دسامبر ١٩٧١ .

(٢) ارداويراف نامه ص٣٢ . تقديم وترجمة عن البهلوية إلى الفارسية د. رحيم عفيفى ، مشهد ١٣٤٢ .

مرتبة القمر وأهله أكثر حسنًا من سابقيهم [١] ، ثم إلى مرتبة الشمس ، وهي أعلى عليين ، ورأوا أرواح الأطهار والناس المستضيئين بضياء الشمس وهو مقام الملوك ذوى السيرة العطرة فى الدنيا [٢] . وهكذا يستمر فى سيره وسلوكه حتى يصل إلى مرتبة الملك "بهمن" ثم "اهورامزدا"[٣] .

وهكذا حتى تنتهى رحلته ، وهو – أثناءها – بين مُشاهد للصالحين ينالون جزاء صالح أعمالهم وينعمون بنعيمه ومُشاهد أيضًا للمسيئين يتعذب كل واحد منهم نوعًا من العذاب الملائم لعمله والخاص به ، حتى عاد إلى "اهورامزدا" . وبعد أن أدى فريضة الصلاة سمع "ارداويراف" خطاب "اهورامزدا" ، وفيه طلب منه أن يوصل إلى أتباع مذهبه كل ما رأى . ويقول "ارداويراف": إنه حينما كان اهورامزدا يتحدث وقفت متعجبا فأى ضياء رأيت ، ولم أر جسداً ، ولكن سمعت صوتًا ، وعلمت أنه "اهورامزدا" [٤] . وبعد أن استمع إلى تعاليم اهورامزدا أعاده الملكان إلى فراشه [٥] .

(١) السابق والصفحة نفسها .

(٢) السابق ص٣٢ .

(٣) السابق ص٧٣ .

(٤) ارداويراف نامه ص ٧٤ .

(٥) السابق والصفحة نفسها .

هذا هو مختصر للنصّ الفارسى المترجم عن البهلوية لرحلة "ارداويراف" وسيره ، وعلى الرغم من الاختلاف الواضح بين العملين :

أى "ارداويراف نامه" ، و"مصيبت نامه" ؛ إذ ينصب موضوع الأولى عما رآه "ارداويراف" فى العالم الغيبى وينصب موضوع الثانية على محاولة سالكها للوصول إلى هذا العالم ونجاحه فى الوصول وعودته ليخبرنا بقبس مما رآه فى هذا العالم ، وهو حديثه عن كيفية خلق العالم ، إلا أن هناك بعض تشابهات بين العملين فى بعض الجزئيات ترجح أن "العطار" قد اطلع - على الأقل - على هذا العمل ، وربما يكون قد أوحى له بفكرة "مصيبت نامه" ؛ فالغرض واحد من العملين هو الوصول إلى العالم الآخر ومحاولة استكشاف سر الغيب وإن صرح "ارداويراف" بما رآه ، فإن "العطار" رفض أن يصرح إلا بعد استئذان الحضرة الإلهية ولا يمنع هذا من اطلاع سالكه على ما فى العالم الغيبى مثلما اطلع "ارداويراف" ، وإن رفض التصريح به إلا بشروط تقدَّم الحديث عنها . أضف إلى هذا وجود بعض النقاط المتشابهة بين العملين فى جزئياتها : السالك والسلوك والشيخ المرشد - وإن كان لارداويراف شيخان - التجربة الصوفية - وإن كانت تجربة ارداويراف صناعية - الوصول إلى المقصود والهدف وهو "اهورامزدا" فى "ارداويراف نامه" والحق سبحانه فى " مصيبت نامه" ، لقاء السالك مع بعض الكائنات واحد فى العملين مثل : النجوم ، الشمس ، القمر ، الجنة ، النار ... إلخ .

وإن اختلف مضمون اللقاء ، وهذا شيء طبيعي لاختلاف الكاتب المنشد وأسلوبه وفكره ، وبالإضافة إلى تشابههما في تحديد الفترة الزمنية للرحلة وإن اختلف عدد أيامها بينهما ؛ فهي سبعة أيام في " ارداويراف" وأربعون يومًا في "مصيبت نامه" .

وعلى الرغم من هذا كله لا أستطيع أن أجزم أن "ارداويراف نامه" تعد مصدرًا أساسيا "لمصيبت نامه" ، ولكنها ربما أوحت - على الأقل - "للعطار" بفكرتها .

٢- سير العباد إلى المعاد : لسنائي الغزنوي (٥٢٥هـ - ١١٣١ م) :

مثنوي سير العباد أو كنز الرموز قدمه مؤلفه سنائي الغزنوي إلى سيف الحق محمد بن منصور السرخسي قاضي قضاة خراسان وعدد أبياته ٧٩٩ بيتًا (١) .

وفي هذا المثنوي يتحدث "سنائي" عن سير النفس والسفر الروحاني في أسلوب رمزي يصعب فهمه ، ولا يتيسر الوقوف على حل أسراره إلا بمشقة وعناء . ولهذا لقي هذا المثنوي مع صغر حجمه شروحًا عديدة وتوضيحات قلَّ أن ظفر بمثلها مثنوي آخر .

(١) محمد تقي مدرس رضوي : مقدمة مثنويهاي حكيم سنائي ص چهارده .

وهذا المثنوى يصور فيه سنائى الفكرة الفلسفية التى تقول إن الكائنات فى حركة دائبة نحو اتجاهين ؛ فهى تجىء من الله من فيضه على العقل الكلى ، ومن العقل الكلى على النفس الكلية ، ومن النفس الكلية على الهيولى ، وهى الصورة التى ترى النفس الجزئية فى عالم الأجسام على ظواهر الأشخاص والأجرام ، ثم تعود من جديد إليه متحررة من الكثرة صاعدة نحو الوحدة بموطنها الأصلى ومصدرها الأول ، وهذا الرجوع يتم عن طريق المعرفة ، وهو الهدف الحقيقى من الحكمة والفلسفة ، إذا عرفنا أن لكل موجود كمالاً ، وكمال النفوس فى اتصالها بالعقل [1] .

يبدأ سنائى مثنويه هذا - بلا تحميد - بمناجاة الريح ، ثم ينتقل منها إلى عرض فكرته التى تقوم على أساس التكامل الروحى لدى الإنسان وانتقاله من مراحل عدة فى ذلك العالم الصغير الإنسان عالم العناصر : التراب ، الماء ، الهواء ، النار ؛ فالإنسان يمثل قمة الخلق فى هذا الكون ، وقبل أن يصل إلى المرحلة الإنسانية مرَّ على عدة مراحل من العدم إلى المرحلة الجمادية إلى النباتية إلى الحيوانية حتى صار فى النهاية إنسانًا مزودًا بالعقل ، ويمكنه أن يتجاوز المرحلة الإنسانية ليصير ملاكًا ، بل وفى استطاعته تجاوز المرحلة الملائكية ...

(١) د. رجاء جبر ص١٨ ، ١٩ .

وبناء المنظومة يقوم على أساس أن النفس تحكى قصة نزولها إلى الأرض طبقًا للأمر الإلهى ﴿ اهبطوا منها ﴾ :

"وصلت من أعلى صوب الحضيض الأسفل سامعًا ومطيعًا لـ "اهبطوا منها"(١،٢) ، ثم يتحدث "سنائى" عن مراتب النفس النامية ثم ينتقل إلى وصف الروح الحيوانية التى هى - عنده - وسيلة الحصول على المعارف وأهل الشرور فى الوقت نفسه ، ومن ثم فدورها مزدوج وهو التلقى من العالم العلوى ، وتدبير العالم السفلى ، وهى فى ذلك حائرة ؛ ففطرتها تدعوها إلى أعلى وطبيعتها تجذبها إلى أسفل :

"وقفتُ فى بين بين حائرة ، هدفى بعيد والطريق شاق ومخوف" (٣).

وتظل هكذا فى حيرتها حتى يظهر لها وسط الظلام كائن نورانى هو النفس العاقلة على صورة شيخ حكيم يجمع إلى الطبيعة الروحانية الشكل الإنسانى البهى الوقور :

"شيخ لطيف نورانى ، كأنه الإسلام وسط الكفر" (٤) .

(١) سنائى الغزنوى : منظومة سير العباد إلى المعاد . فى كتاب مثنويهاى حكيم سنائى . بكوشش محمد تقى مدرس رضوى . انتشارات دانشگاه تهران ١٢٢٦ ص ١٨٣ والبيت :

سوى پستى رسيدم ازبالا ــــ حلقة در گوش ز "اهبطوا منها"

(٢) إشارة إلى الآية القرآنية رقم (٣٦) من سورة البقرة .

(٣) سير العباد ص ١٨٧ والبيت :

من بمانده دراين ميان موقوف ــــ مقصدم دور وراه سخت ومخوف

(٤) السابق والصفحة نفسها والبيت :

پير مردى لطيف ونورانى ــــ همچودر كافرى مسلمانى

ويصحبها الشيخ في رحلتها بعد أن يدعوها إلى ترك العلائق الدنيوية ، وينذرها بوعورة الطريق وصعوبة الرحلة ، ثم يقطع معها مراحل ومنازل عدة مخيفة ؛ فيبدءان أولاً بعالم العناصر الذي يمثل صنوف الرذائل التي تنتمي إلى كل عنصر ، ويكون مروره بها بمثابة التطهر منها والتخلي عنها : عنصر التراب عنصر الماء ، ثم عنصر الهواء ، ثم عنصر النار . وفي كل مرة يكرر الشيخ للسالك الذي يمثل النفس الحيوانية أن يردَّ كل شيء من العناصر الأربعة إلى أصله الممثل في الإنسان .

ويصلان بعد ذلك إلى عالم الأفلاك بعد أن تخطيا مرحلة شاقة ؛ فيمران بفلك القمر يرى السالك فيه الزنادقة ، ثم فلك عطارد فيرى المقلدين ، ثم الزهرة فيرى الدهريين فالشمس ، ويرى المنجمين عبدة الكواكب ، فالمريخ فيرى أرباب الظن من الفلاسفة الذين ينهون سلسلة الخلق إلى العقل الكلي وينكرون الخالق بعده ، فالمشترى فيرى المرائين ، وفي زحل يرى المعجبين بأنفسهم . وبعد أن تجاوزا عالم الأفلاك الذي يمثل الوسط بين عالم الكون وعالم الملكوت ينتقلان إلى عالم الملكوت ، وهو عالم روحي تماماً فيقابلان نماذج صوفية مثل الروحانيين وهم في صحبة النفس الكلية ، ثم الكروبيين (أي الملائكة) ثم السالكين ثم أهل التوحيد وهم صحبة العقل الكلي ، ثم يقول الشيخ للسالك : أنت الآن في الجنة ، ويتوجهان إلى حضرة الملك الذي يرمز له "سنائي" بالنفس الكلية العلة الفاعلة للأفلاك والكواكب ، ومرجع النفوس الجزئية التي تنتشر

الحياة على الأرض ويبين له أن للملك حجبًا تحت كل منها دنيا من الدراويش منها أرباب العبودية وسالكو الطريقة ثم أرباب التوحيد والعبودية ، وتنتهى المنظومة بحسن تخلص من "سنائى" فى مدح سيف الدين محمد بن منصور قاضى سرخس الذى قدم إليه هذا العمل(١) .

وبعد هذا الموجز الملخص "لسير العباد" يخلص البحث إلى أن "العطار" وإن أعده "آربرى" Arberry : "متتبعًا فى دأب طيلة حياته أثر سنائى فينتقل فى اتباعه من فكرة إلى فكرة أو من موضوع إلى موضوع من تلك الموضوعات الصوفية فى ثراء وتميز مدهش" (٢) أقول : يخلص البحث إلى أن "العطار" قد تأثر بالفعل فى "مصيبت نامه" بهذا العمل - أى بسير العباد - ولكنه تأثر جزئى لا كلى ؛ لأن المنهج مختلف بين العملين وإن كانت الفكرة واحدة ، وهى سعى الروح إلى السمو والكمال بالوصول إلى المبدأ ؛ فسنائى قد عالجها بصورة صوفية ذات طابع فلسفى فكرى تأثر فيها بأفكار الفلاسفة وعلماء الكلام أمثال ابن سينا وإخوان الصفا ، بينما هى عند "العطار" صوفية خالصة ، بالإضافة إلى أن مراحل الانتقال مختلفة ؛ فعند سنائى انتقال من

(١) أفدت فى إعداد هذا الملخص من : مثنوى سير العباد لسنائى فى كتاب مثنويهاى حكيم وما عليها من شروح - رسالة سير نفس فخر الدين رازى وسير العباد إلى المعاد حكيم سنائى غزنوى . تصحيح مايل هروى كابل - سرطان ١٣٤٤ - د رجاء جبر : رحلة الروح بين ابن سينا وسنائى ودانتى .

(٢) A.J. Arberry : Classical Persian Literature . London. 1958 . P . 129.

مراحل الجمادية فالنباتية فالحيوانية فالإنسانية فالملائكية وما بعدها ، أما عند "العطار" فهى رحلتان رحلة أفاقية وأخرى نفسية ينتقل السالك فيها من كائن إلى كائن حتى المنازل الخمسة ، وتنتهى بالكمال الروحى للسالك بالفناء والبقاء .

ولكن لا أستبعد أن يكون "لسير العباد" تأثير كبير فى تشكيل "مصيبت نامه" – وهو تأثير جزئى – فلا ريب أن "العطار" قد اطلع عليها ونبهته إلى فكرة مراحل الطريق وما فيها من عقبات ومخاوف ، وقد أشار Arberry إلى تأثر "العطار" بسنائى " فى ذلك فقال – بعد أن عرض بعضاً من أشعار "مصيبت نامه" – "إنها أعمال صوفية رومانسية جاءت بعد ذلك النمط الذى وضعه السهروردى فى أساطيره النثرية أو سنائى فى "سير العباد" إنهم يعيدون فى هذا المجال قصة "حى بن يقظان" الشهيرة ؛ ذلك المجاز الفلسفى لابن طفيل "[١] .

ثمة تشابه كبير فى جزئيات هذين العملين يدفع البحث إلى أن يحكم بتأثر "العطار" بسنائى" – مع التحفظ على طبيعة هذا التأثر – وله على ذلك أدلة عدة :

١– ذكر "العطار" سنائى" فى موضعين فى "مصيبت نامه" بإجلال وتقدير، ولا ريب أنه قد اطلع على أعماله ، خاصة أن "سنائى" قد توفى و"العطار" فى شبابه .

---

(١) A.J. Arberry : Classical Persian Literature . London. 1958 . P . 132.

٢- الفكرة واحدة فى العملين ، وهى تطور الروح وسعيها إلى الكمال اللانهائى باعتبار أن الإنسان يمثل قمة الخلق فى هذا الكون .

٣- الذى قام بالرحلة أو السفر فى كلا العملين سالك وهو الروح ، وذلك بصحبة مرشد وهو الشيخ وإن كان شيخ "سير العباد "مرافقًا لسالكها الروح فى قطعها للطريق ، بينما شيخ "مصيبت نامه" ماكث فى موضعه وسالكها يعاوده فى مشاكله ، ومهمة الشيخين واحدة وهى الارشاد والتوجيه والحث على السعى .

٤- النصائح واحدة لدى الشيخين فى العملين ، وهو ترك العلائق الدنيوية والحث على الطلب وعلى السعى ، وتوضيح ما غمض أمام السالك .

٥- نقطة بدء السفر واحدة فى العملين ، وهى سفر الروح بالفناء فيه فى إطار العشق وله البقاء به .

٦- اعتبار العناصر الأربعة أصل الإنسان واحد فى العملين ، وينشأ من هذه العناصر المواليد الثلاثة : الجماد والنبات والحيوان ، وإن أضاف إليها "العطار" فى "مصيبت نامه" مواليد أخرى .

٧- ويعتبر الصوفية أن الإنسان حين يُطهر نفسه ويصل إلى الألوهية فلابد أن يكون له مظهر أخلاقى قد بدأ به الطريق ؛ بمعنى أننا لا يمكن أن نفصل فى الحياة الروحية بين الجانب الصوفى والجانب الأخلاقى ، ولابد من نظام أخلاقى دينى يلزم الصوفى أن يتبعه حتى

يصل إلى ما يعرف بمرحلة "الأحوال" . وهذا ما يتضح فى العملين ؛ ففى "سير العباد" - وكما يقول الأستاذ الدكتور رجاء جبر [1] فيها - : "فالشاعر فيها قدير دائمًا على أن يبدأ أخلاقيا لينتهى صوفيا ، ثم يعود من جديد كما بدأ ؛ فهو يجعل شرط الرحلة والارتقاء إلى العالم الأعلى التطهر من الرذائل" . والشىء نفسه متضح فى "مصيبت نامه" يبدأ الشاعر فيها أخلاقيا لينتهى صوفيا ؛ فقد شرط على سالكه التطهر من الرذائل قبل السلوك وتنتهى الرحلة بأن يصير السالك رجل طريق بل الاخلاق تسير مع التصوف أيضًا جنبًا إلى جنب حتى لتكاد تمثل مزيجًا متناسقًا من العناصر الأخلاقية والصوفية ، وتمثل ذلك فى المجاهدة والتطهر والمقامات التى يقطعها السالك . أضف إلى هذا أن كل مقالة من المقالات الأربعين تمثل - كما تقدم - مبدأً أخلاقيا أو منزلاً صوفيا أو كليهما معًا .

٨- يتفق العملان على التخلص من الرذائل التى تنشأ من العناصر الأربعة ، وهذا التخلص فى "سير العباد" يتمثل فى التخلى عنها والتطهر منها بالمرور بها ، وفى "مصيبت نامه" يتمثل هذا التخلص فى الاعتدال فى استخدامها بحيث تصير حرارة النار عشقًا ورطوبة الماء ذكر الحق ويبوسة الرياح زهدًا ، وبرودة التراب آهةً .

والدعوة فى كلا العملين تكاد تكون واحدة إلى رد كل شىء فى العناصر إلى أصله فى الإنسان ؛ فعند "سنائى" يدعو الشيخ سالكه أن

(١) د. رجاء جبر : رحلة الروح ص ٤٤ .

يردّ كل شىء فيه إلى أصله : اليبوسة إلى التراب والرطوبة إلى الماء والطاقة إلى الهواء والحرارة إلى النار ، وبذلك يمكنه الاندفاع فى خفة ويسر نحو الهدف " (١) ، وكما يقول "سنائى" .

"أعدْ أجزاءَ هذه العناصر كل واحدة إلى الأصل ، حتى تصير مستقيماً مثل السهم" (٢) .

وفى "مصيبت نامه" يُلاحظ أن هذه العناصر تمثل أصولاً لدى الإنسان : فالنار مظهر حرارته والهواء يبوسته والماء رطوبته والتراب برودته ؛ فالحرارة رمز لغضبه وشهوته ، واليبوسة رمز لكبريائه ونخوته ، والبرودة رمز لتجمده ، والرطوبة رمز لرعونته وإعجابه بنفسه ، ومن ثمّ يدعو "العطار" سالكه إلى الاعتدال فى استخدامها كى يستقيم مزاجه ويسلم (٣) .

٩- حين يصل السالك فى "مصيبت نامه" إلى الحق سبحانه ويصير رجل طريق تزداد حيرته ، وحين يصل السالك فى "سير العباد" إلى الملك وهو العقل الكلى - رمزاً للحق سبحانه - ويصير شيخاً تزداد حيرته أيضاً .

(١) السابق ص ٢٨ . وكذا شرح منظومة "سير العباد" فى كتاب مثنويهاى حكيم سنائى ص ٢٧٦ .

(٢) سير العباد ص ١٩٧ والبيت :

جزواينهايكى بكل شان ده — تاشوى راست همچوناوك وزه

(٣) انظر الأبيات فى مصيبت نامه ص ١١ .

وحين يصلان إلى مرحلة الفناء ينفصل كل سالك عن أسئلته ؛ لأنه أصبح فى مرحلة أسمى ، وهى مرحلة البقاء فلا جدوى لماذا وكيف :

ويقول "سنائى" فى ذلك :

"وفنى فى البقاء ، وانفصل عن لماذا وعن كيف" [١] .

ويقول " العطار" :

"لكن حينما تكون تلك القطرة الجيجونية ، فليس ثمة لماذا ولا لم ولا كيف"[٢] .

ولو استرسل البحثُ فى ذكر هذه الجزئيات لطال به الوقت ولضاقت الصفحات . ويكتفى بما ذكره قاصداً به إلى أن "سير العباد" من الممكن أن تعد من مصادر "مصيبت نامه" المؤثرة فيها ، ولكنه تأثير جزئى من شأنه أن يعين على تهيئة الفكرة ، وليس كليا يوضع فيه الحافر على الحافر كما يقولون .

(١) سير العباد ص ٢١٥ والبيت :

در بقاازبقائنا گشته　　ازچراوزچون جدا گشته

(٢) مصيبت نامه ص ٣٥٥ والبيت :

ليك چون آن قطره جيحون　　به چروانه چه ونه چون بود

ثانياً : عند العرب

١- معراج الرسول ﷺ :

وفى الأدب العربى كان "المعراج النبوى" أول نص دينى يحكى قصة رحلة إلى العالم الغيبى ، وطالما ألهب هذا المعراج خيال الشعراء والمتصوفة ؛ مما دعا الباحثين إلى القول بوجود تأثير مباشر لأحاديث المعراج على كل من كتبوا فى هذا الموضوع حتى اليوم " (١) ، ولقد رويت أحاديث المعراج بروايات متعددة أكْتفِى منها بذكر الرواية التى ترفع إلى أنس بن مالك كما ذكرتْ فى متن البخارى ، وكما رواها أحمد ومسلم ورأيتُ أن أنقلها هنا لأبيِّن أن "العطار" قد تأثر بهذا المعراج النبوى وبحديثه تأثرًا مباشرًا ، وأن تأثره به يُعد تأثرًا طبيعيا - شأنه شأن من كتب فى هذا المجال - بل من الممكن أن يُعد مصدراً أساسيا من مصادر "مصيبت نامه" :

"حدثنا يحيى بن بكير قال حدثنا الليث عن يونس بن شهاب عن أنس بن مالك ، قال كان أبو ذر يحدث أن رسول الله ﷺ قال فرج عن سقف بيتى وأنا بمكة فنزل جبريل ففرج صدرى ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيمانًا فأفرغه فى صدرى ، ثم أطبقه ثم أخذ بيدى فعرج بى إلى السماء الدنيا فلما جئت إلى السماء الدنيا

(١) د. رجاء ص ١١١ .

قال جبريل لخازن السماء افتح قال من هذا قال هذا جبريل قال هل معك أحد قال نعم معى محمد ﷺ فقال أرسل إليه قال نعم فلما فتح علونا السماء الدنيا فإذا رجل قاعد على يمينه أسودة وعلى يساره أسودة إذا نظر قبل يمينه ضحك وإذا نظر قبل يساره بكى فقال مرحبا بالنبى الصالح والابن الصالح ، قلت لجبريل من هذا قال هذا آدم وهذه الأسودة عن يمينه وشماله نسمَ بينه فأهل اليمين منهم أهل الجنة والأسودة التى عن شماله أهل النار فإذا نظر عن يمينه ضحك وإذا نظر قبل شماله بكى حتى عرج بى إلى السماء الثانية فقال لخازنها افتح فقال له خازنها مثل ما قال الأول ففتح ، قال أنس فذكر أنه وجد فى السموات آدم وإدريس وموسى وعيسى وإبراهيم ، ولم يثبت كيف منازلهم غير أنه ذكر أنه وجد آدم فى السماء الدنيا وإبراهيم فى السماء السادسة قال أنس فلما مرَّ جبريل بالنبى ﷺ بإدريس قال مرحبًا بالنبى الصالح والأخ الصالح ، فقلت من هذا ، قال هذا إدريس ثم مررت بموسى فقال مرحبًا بالنبى الصالح والأخ الصالح قلت من هذا ، قال هذا موسى ، ثم مررت بعيسى فقال مرحبًا بالنبى الصالح والأخ الصالح قلت من هذا قال هذا عيسى ثم مررت بإبراهيم فقال مرحبًا بالنبى الصالح والابن الصالح قلت من هذا قال هذا إبراهيم قال ابن شهاب فأخبرنى ابن حزم أن ابن عباس وأبا حبة الأنصارى كانا يقولان قال النبى ﷺ ثم عرج بى حتى ظهرتُ لمستوى اسمع فيه صريف الأقلام ، قال ابن حزم وأنس بن مالك قال النبى ﷺ

ففرض الله على أمتى خمسين صلاة فرجعت بذلك حتى مررت على موسى ، فقال ما فرض الله لك على أمتك ، قلت فرض خمسين صلاة قال فارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك فراجعنى فوضع شطرها ، فرجعت إلى موسى ، قلت وضع شطرها فقال ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك فراجعت فوضع شطرها فراجعت إليه فقال ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك فراجعته ، فقال هى خمس وهى خمسون ، لا يبدل القول لدى فرجعت إلى موسى فقال راجع ربك ، فقلت استحييت من ربى ، ثم انطلق بى حتى انتهى بى إلى سدرة المنتهى وغشيها ألوان لا أدرى ما هى ثم أدخلت الجنة فإذا فيها حبائل اللؤلؤ وإذا ترابها مسك..." (١) .

ما من شك أن " العطار " قد اطلع على هذا المعراج النبوى فى أى رواية من رواياته المتعددة ، وتأثر به تأثراً كبيراً فى " مصيبت نامه " ، خاصة أن " العطار " - كما تقدم - قد تثقف بالثقافة العربية ، وأجاد العربية قراءة وكتابة فى "المدرسة النظامية" فى " نيسابور " . و لا ريب أن هذا المعراج النبوى قد ألهب خياله وأثار قريحته فتمخض خياله عن فكرة المنظومة وما بها من معراج صوفى وسلوك روحى ، ويقول Arberry فى ذلك : " إن الإطار العام مستمد من قصة "معراج" محمد الشهيرة بتلك المعجزة التى تحكى رحلته الليلية

(١) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى : ٧٣، ١/٧٤ فى أول باب الصلاة .

التى مرُّ خلالها عبر السماوات السبع وعقد محادثات مع الأنبياء السابقين وهو فى طريقه إلى الحضرة الإلهية"(١) .

ولو نظرنا إلى العملين وجدنا أن ارتقاء الرسول السماوات بصحبة جبرائيل الذى يشرح له ما فى هذه السماوات، فى "المعراج النبوى" يقابله فى "مصيبت نامه" - وبلا شك - تخطى السالك مع شيخه الآفاق والمنازل النفسية الخمسة ، وهى كلها مقامات يتخطاها السالك للوصول ويقابله أيضًا شرح الشيخ للسالك ظروف كل كائن وسبب اعتذاره وما يمثله من منزل صوفى أو مبدأ أخلاقى ، أضف إلى هذا أن وصول الرسول إلى الحضرة ، وهو الغرض من "معراجه الشريف" ، يماثله وصول السالك إلى الحق سبحانه ويؤيدنى فيما قلته أن "العطار" قد عقد فصلاً خاصًا فى "مصيبت نامه" (٢) قبل سلوك السالك وقيامه بمعراجه ، تحدث فيه "العطار" عن معراج الرسول ﷺ باستفاضة متضمنًا المضمون نفسه "للمعراج النبوى الشريف" بصورته التى ذكرتها رواياته المتعددة ، ولم ينس "العطار" - كعادته - فى تناوله لمعراج الرسول ﷺ أنه صوفى ، لهذا عرض لهذا "المعراج النبوى الشريف" عرضًا ذا صورة صوفية بحتة - شأنه فى ذلك شأن ما يتناوله من أعمال - وإن حافظ فى الوقت نفسه على وقائعه وأحداثه إلى حد كبير

(١) A.J. Auberry: Ceistical Persian. Literature . lonrdon.19 .P. 132.

(٢) انظر مصيبت نامه ص ٢٣ وما بعدها .

إلا فى حدود لا تُخلُّ بسير العمل ؛ فمثلاً يذكر الأنبياء والرسل الذين قابلهم المصطفى ﷺ فى "معراجه الشريف" وإن خالفه فى تقديم وتأخير بعض الأنبياء والرسل وأضاف بعضهم وهم على ترتيب ذكرهم عند "العطار" : آدم ، إدريس ، نوح ، يعقوب ، يوسف ، إسماعيل ، موسى ، داوود ، سليمان ، أيوب ، يونس ، الخضر ، يحيى ، عيسى . ثم ينهى "العطار" حديثه عن معراج الرسول ﷺ بصورة صوفية بحته تعكس تصوره الخاص به فيرى أن وصول المصطفى ﷺ إلى الحق كان لغرض الفناء فيه والبقاء به مستخدمًا - أى "العطار" - صورة شعرية جميلة لهذا الفناء والبقاء ؛ فصور أن ميم "أحمد" قد مُحيت عند وصوله الحضرة فبقى "أحد" رمزًا للفناء الكامل .

أضف إلى ذلك أن "العطار" يذكر أن الرسول حين أتاه الطلب للقيام برحلته إلى الحضرة قد تحرر من وثائق "أم هانئ" شوقًا وامتطى البراق [1] .

وفى رواية "ابن عباس" نجده يذكر "أم هانئ" قائلاً : عن الرسول ﷺ قال:

كنت فى بيت أم هانئ بنت أبى طالب رضى الله عنها واسمها فاختة ...إلخ .

(١) السابق ص ٢٤ .

٢- حديث الشفاعة :

"عن أبى هريرة رضى الله عنه" قال : أتى رسول الله يومًا بلحم فرفع إليه الذراع ، وكانت تعجبه فنهش منها نهشة فقال : "أنا سيد المرسلين يوم القيامة ، وهل تدرون ممَّ ذلك ؟ يجمع الله يوم القيامة الأولين والآخرين فى صعيد واحد يسمعهم الداعى وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون فيقول الناس بعضهم لبعض ألا ترون ما قد بلغكم ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم فيقول بعض الناس لبعض : ائتوا آدم فيأتون آدم فيقولون : يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفعْ لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فيقول عليه السلام : إن ربى غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وأنه نهانى عن الشجرة فعصيته نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى ، اذهبوا إلى نوح فيأتون نوحًا ﷺ فيقولون : يا نوح أنت أول الرسل إلى الأرض وسماك الله عبدًا شكورًا اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم : إن ربى قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبل مثله ولن يغضب بعده مثله ، وإنه قد كانت لى دعوة دعوت بها على قومى نفسى نفسى اذهبوا إلى إبراهيم ﷺ فيأتون إبراهيم فيقولون : أنت نبى الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا عند ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فيقول لهم إبراهيم : إن ربى قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله ، وإنى كنت كذبت ثلاث كذبات ويذكرها ، نفسى نفسى اذهبوا

إلى غيرى إلى موسى فيأتون موسى ﷺ فيقولون : يا موسى أنت رسول الله فضلك الله برسالته وبكلامه على الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فيقول لهم : إن ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وإنى قتلت نفساً لم أومر بقتلها ، نفسى نفسى اذهبوا إلى عيسى ﷺ فيأتون عيسى فيقولون : يا عيسى أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وكلمت الناس فى المهد اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فيقول لهم : إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر ذنباً نفسى نفسى اذهبوا إلى محمد ﷺ فيأتونى فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فأنطلِقُ فآتى تحت العرش فأقعُ ساجداً لربى ثم يفتح الله علىَّ ويلهمنى من محامده وحسن الثناء عليه شيئًا لم يفتحه لأحد قبلى ثم قال : يا محمد ارفع رأسك سل تعط اشفع تشفع فأرفع رأسى فأقول : يا رب أمتى أمتى فيقال : يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب "ثم قال" والذى نفسى بيده إن بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة وحمير أو كما بين مكة وبُصرى" [1] .

(١) البخارى ١٤٩ - ٣/١٥٠ . ورواه أيضًا الإمام الغزالى فى الإحياء ٢٩٨٠-١٦/٢٩٨٢ بزيادات على ما ذكر فى متن البخارى ، ولقد قمت بتضمين هذه الزيادات على ما ذكره البخارى بحيث يشمل النص الذى فى المتن ما ذكر فى البخارى والإحياء .

لا ريب - وبعد هذا العرض - أن هذا الحديث - كما أرى ويرى بعض الباحثين - كان له أثر كبير فى منشأ "مصيبت نامه" بل وهو فى نظرى من المصادر الأساسية التى أوحت "للعطار" بفكرة المنظومة بل ومنهجها أيضاً:

(أ) لقاء الناس يوم القيامة بالأنبياء نبيا نبيا وتمجيدهم لهم والثناء عليهم وطلب الشفاعة منه واعتذار كل نبى منهم بارتكابه فى حياته ما يعتقد أنه خطأ لا يغتفر ، إن هو إلا لقاء السالك بالموجودات فى "مصيبت نامه" وتمجيده لكل كائن وموجود والثناء عليه وطلب الهداية منه واعتذار الكائن لقصوره وعدم قدرته على تحقيق ما ارتجله منه مقدماً أسباب اعتذاره .

(ب) إحالة الأنبياء الناس كل نبى إلى غيره حتى يصلوا إلى سيدنا محمد ﷺ هو بعينه إحالة الأنبياء السالك كل نبى إلى غيره حتى يصل إلى سيدنا محمد ﷺ فى "مصيبت نامه" .

(ج) استجابة سيد البشر للناس يوم القيامة بالشفاعة إن هو إلا استجابته ﷺ للسالك - حين قصده - بإرشاده إلى الطريق الصحيح .

(د) ترتيب الأنبياء الذين يلقاهم الناس يوم القيامة إن هو إلا ترتيب الأنبياء الذين قابلهم السالك فى "مصيبت نامه" ،

وإن زاد "العطار" عليهم "داود" ﷺ ووضعه بين موسى وعيسى عليهما السلام مثلما نزل تاريخيا طبقًا لما هو معروف ومذكور فى الروايات الدينية .

ويأتى رأيى هذا مؤيدًا لما ذكره الباحث الألمانى Ritter الذى يقول بوعى شديد : "ويمثل هذه التصورات الشعرية ، طالما طاف العطار بحديث (الشفاعة) ، وبمقتضى هذا الحديث يدور الناس الواحد تلو الآخر فى يوم القيامة حول نبى . وبعد تعداد ألقاب تمجيده يطلبون إليه أن يكون لهم شفيعًا ، إلا أن هؤلاء الأنبياء جميعًا الذين طلبوا إليهم أن يكونوا الشفعاء لهم ، يحيلونهم على محمد ﷺ . وقد بسط "العطار" القول طويلاً فى هؤلاء الأنبياء حتى استكمل عدد جماعتهم ، أما طلب الشفاعة فقد عرضه برجاء عام خاص بوضع شائن لا أمل فى إصلاحه [١] ، "ثم يضيف بعد أن عرض نص حديث الشفاعة "أما "العطار" فقد أورد هذا الحديث بعد أن أدخل عليه ما أدخل فأضاف إليه ووسع منه كثيرًا . والسالك لا يسأل النبى وحده الشفاعة فى يوم القيامة ، بل يتجه إلى كثير من الكائنات الصوفية والطبيعية . إنه يزور كبار الملائكة الواحد تلو الآخر والملائكة الذين يحملون عرش الله . والعرش واللوح الذى يكتب فيه ما قدّر للإنسان والقلم والجنة والنار والسماء والشمس والقمر والعناصر الأربعة والجبل والبحر والأقاليم الضيقة الثلاثة والشيطان والأرواح

(١) Ritter, P. 19 .

والإنسان وآدم ونوحًا وإبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمدًا وقوة الفكر والتخيل والعقل والقلب والروح [١] .

٣ ـ معراج أبى يزيد البسطامى :

وعلى ندرة ماكتب عن " مصيبت نامه " إلا أن بعض من كتب عنها قد ذكر أن " العطار " فى المنظومة قد تأثر تأثرًا كبيرًا بمعراج " أبى يزيد البسطامى " بما يستشف من أقوالهم أن معراج " أبى يزيد " يُعدُّ مصدرًا أساسيا من مصادر هذا العمل العطارى الكبير ، فمثلاً يقول Arberry : "وفى الإمكان أن تكون مصيبت نامه هى نفس ما أورد العطار فى كتابه تذكرة الأولياء ، وهو يخبر عن سياحة أبى يزيد البسطامى الروحية ذلك الصوفى الواسع الشهرة المتوفى (٢٦١/٨٧٤) على أنها تناول شعرى لها ، كما يمكن أن تكون متأثرة بها ، ومردُّ ذلك إلى أن أبا يزيد البسطامى قد تأمل هذا التأمل ، كما يؤخذ من هذا الخبر الذى أورده العطار وبذل جهده فى الاستغراق فى هذا التأمل . فى الحالة التى وقف فيها على طرف إصبع قدمه ، كما أنه جعل رأسه على ركبتيه . ومثل هذه السياحة الروحية وهذا الخروج عن الاتزان النفسى قد صعدا به إلى العالم العلوى " [٢] ويقول Ritter :

(١) A.J . Arberry : Classical Persian Littérateur. London .1958 .P . 132

(٢) السابق وانظر أيضًا ترجمة د . حشمت مؤيد فى رهنماى كتاب ص ١٩ – ٢٠ سال هفتم شماره اول بانيز ٣٤٣١ لما كتبه "ريتر " عن مصيبت نامه .

"لقد مارس الصوفية الأوائل ـ خاصة ذلك الفارسي أبو يزيد البسطامي محاكاة النبي في معراجه الروحي والآن ينسج " العطار" منظومته – أي مصيبيت نامه – من ٧٠٠٠ مقطع شعري على هذا المنوال" [١] . ويعتمد "عبد الحسين زرين كوب" على رأي " Ritter " السابق ذكره ، ويرى "أن هناك احتمالاً كبيرًا لأن يكون معراج أبي يزيد البسطامي والروحاني الذي له رواية في تذكرة أولياء الشيخ العطار منشأ مصيبيت نامه أو على الأقل كان له تأثيره فيها"[٢] .

هذا ما ذكره الباحثون ، وقبل أن أدلي بدلوي في هذا الموضوع ألا يحسن العرض لمعراج "أبي يزيد البسطامي" هذا حتى يقوم رأيي على أساس علمي سليم ، خصوصًا أن هذا المعراج قد نشرت منه نسخة عربية في كتاب "القصد إلى الله" لأبي القاسم القشيري في الباب التاسع منه ، وهو منشور في نهاية كتاب المعراج للقشيري ، وهذا خلاصته:

"إن أبا يزيد يرى في المنام كأنما عرج إلى السماء الدنيا ، فإذا بطير أخضر يحمله إلى صفوف الملائكة ، فيعرج إلى السماء الثانية فيجيئه رأس الملائكة فيقول له: إن ربك يقرئك السلام ويقول أحببتني فأحببتك ، فينتهي به إلى روضة خضراء يجري حولها ملائكة طيارة

(١) RITTER . P. 18-20 .

(٢) عبد الحسين زرين كوب : يادداشت ها وانديشه ها ص ١٦٣ .

يطيـرون إلى الأرض كل يوم ، فيـهـيج به الشـوق ويعرض عليَّ ، فيـعرج إلى السمـاء الثالثة فتسلم عليه الملائكة . ويرى عجـبًا ، ويقـول : مـرادى غير مـا تعرض عليَّ فيعرج إلى السماء الخامسة ، فيرى مـلائكة رءوسهم فى عنان السـمـاء السـادسـة يقطر منهم نور يضـئ السـمـوات ، ويرى عجبًا ، فيقول : مـرادى غير مـا تعرض عليَّ فيرفعه ملك إلى السمـاء السادسة فتسلم عليه الملائكة المشتاقون ويرى عجبًا ، فيقول مـرادى غير ما تعرض عليَّ فيرفعه ملك إلى السمـاء السابعة فيستقله مائة ألف صف من الملائكة ... فينادى مناديًا أبا يزيد قف قف فإنك وصلت إلى المنتهى ، ويرى عـجبًا فيقول : مـرادى غير مـا تعرض عليَّ فيعلم الله تعالى صدق إرادته فيصيره طيرًا فيطير فى الملكوت فيطير فى الملكوت ويقطع حجبًا وأستـارًا وبحـارًا ، ويطير يطير حتى ينتـهى إلى الكرسى ويطير يطير حتى ينتـهى إلى بحر من نور ويطيـر يطير حتى ينتهى إلى البحر الذى عليه عرض الرحمن ... فيقول : مـرادى غير مـا تعرض عليَّ فيعلم الله تعالى صـدق إرادته فيناديه إليَّ إليَّ يا حـبيبى حتى ترى لطائف صنعى فيذوب عند ذلك كمـا يذوب الرصـاص فيقربه حتى يصـير أقرب إليه من الروح بلا جسد فتستقبله أرواح الأنبياء ، ثم روح مـحمـد ﷺ قائلة : مرحبًا وأهلاً وسهلاً ؛ فقد فضلك الله على كثير من خلقه تفضيلاً ..." [١] .

(١) نقلاً عن كتاب عطار نامه فناجى القيسى ص ٤١١-٤١٢ . ولقد ذكر محبتبى مينوى هذا الحديث باللغة الفارسية فى كتابه بانزده گفتار ص ٧٢ تهران ١٣٤٦ هـ . ش .

لاريب أن "العطار" قد اطلع على معراج "أبى يزيد البسطامى" ، والدليل على ذلك أنه عقد فصلاً كاملاً عن "أبى يزيد البسطامى" ، وذكر معراجه فى أثناء حديثه عن "أبى يزيد" ، وذلك فى كتابه "تذكرة الأولياء" ، ولكن أرى أن تأثير معراج "أبى يزيد" فى "مصيبت نامه" لا يرقى إلى مستوى تأثير "المعراج النبوى الشريف" أو تأثير "حديث الشفاعة" فيها ؛ فتأثيره فيها لا يتعدى التأثير الجزئى ؛ بمعنى أن تأثيره لا يتجاوز إيحاء فكرة السلوك والعروج والسفر والعزم على مواصلة السفر دون نكوص أو التفات إلى أى إغراءات مادية من شأنها أن تثنى عزم السالك عن مواصلة سفره الروحى حتى يصل إلى مأربه ويفنى فى الحق سبحانه . وربما ساعد فى تنبيه "العطار" إلى أن يقطع سالكه الملكوت ويمرُّ على الكائنات كما مرَّ أبو يزيد على بعض الكائنات التى مرَّ عليها سالك "مصيبت نامه" مثل : الملائكة ، السماء ، الكرسى ، العرش ، البحر ، الأنبياء وبخاصة "محمد" ﷺ .

وعلى الرغم من هذا كله فإن تأثير معراج "أبى يزيد" فى "مصيبت نامه" لا يتعدى التأثير الجزئى ؛ فرحلة "أبى يزيد" تتم فى نومه بما يشبه الحلم أو الرؤية فى حين تجربة "العطار" تتم فى خلوته الأربعينية فيما يشبه الاستغراق فى اللاشعور الكلى ، كما أن "أبا يزيد" هو الذى يقوم بنفسه بالسلوك فى حين سالك " العطار" هو الذى يقوم بالسلوك لا "العطار" . وفى معراج "أبى يزيد"، تعرض الكائنات عليه حاجته ، وهو يعتذر على النقيض من موقف سالك "مصيبت نامه" مع كائناته الأربعين .

وينتهى معراج "أبى يزيد" بمخاطبة الحق سبحانه له ودعوته بالحبيب حتى يفنى فيه ويبقى به ، فى حين لا يوجد فى "مصيبت نامه" أدنى مخاطبة بين الحق سبحانه والسالك ؛ إذ تنتهى بوصول السالك والفناء فى الحق والبقاء به ... وإلى غير ذلك من الاختلافات الشاسعة بين العملين ، والتى تحتم أن تأثير "معراج أبى يزيد" فى "مصيبت نامه" لم يكن على الدرجة التى تكلم بها Ritter و Arberry و "عبد الحسين ذرين كوب" الذين تقدم ذكر أقوالهم فى ذلك ، ولا يتعدى التأثير الجزئى" [١] .

ما مضى يمثل المصادر التى كان لها - **بما فيها من أفكار عامة** - تأثيرها الكلى أو الجزئى فى بناء "مصيبت نامه" أو فى توجيه "العطار" على الأقل - إلى فكرتها وجمع عناصرها ، وإن احتفظ " العطار"

(١) وفى إطار هذا التتبع التاريخى للرحلات المعراجية والسفر الروحى والسلوك قبل منشأ "مصيبت نامه" فى الأدبين العربى والفارسى مع تبيان مصادر المنظومة الأساسية والجزئية التى من شأنها أن تساهم بقدر فى بناء "مصيبت نامه" أو تساعد على الأقل فى توجيه "العطار" إلى فكرة المنظومة أو فى جمع عناصرها ، يبقى لدينا عملان كبيران قام بالأول كل من "ابن سينا" و "ابن طفيل" و "السهروردى" تمثل كل عمل لهؤلاء العظام فى رحلة تقوم بها شخصية أطلقوا عليها اسم "حى ابن يقظان" وبعد اطلاعى عليها وجدت أنه تأخذ طابعًا فلسفيًا بحتًا مخالفًا لاتجاه "مصيبت نامه" الصوفى الخالص . وليس فيها ما يوحى بأدنى تأثير أساسيًا كان أم جزئيًا فى "مصيبت نامه" والعمل الثانى هو : "رسالة الغفران" لأبى العلاء المعرى التى تأخذ طابعًا أدبيًا بحتًا يروى فيها أبو العلاء" وبخاصة فى رسالة "ابن القارح" قصة الحشر ومافيه من الشعراء العرب من هم فى الجنة ومن هم فى النار بسبب ما أنشدوه من شعر بما يوحى أيضًا بأدنى تأثير لها فى "مصيبت نامه" .

فى الوقت نفسه بتفرده وانفراده بطريقته الفريدة هذه فى معالجة فكرته وموضوعه دون مشابه أو مماثل لدى سابقيه بما يتفق مع كلام "فروزانفر" – المتقدم ذكره – عن حداثة هذه المعالجة لمثل هذا الموضوع المطروق وجدَّتها ، والتى عبَّر "العطار" من خلالها عن رؤيته الخاصة بابتكار شعرى فريد لا يمكن إغفاله دون تنويه وإشارة .

ويبقى نوع آخر من التأثير أو التأثير فى "مصيبت نامه" ، وهو تأثر جزئى تأثر فيه "ببعض **الأفكار الجزئية** التي وردت عند سابقيه وساعدت على تركيب جزئيات بناء "مصيبت نامه" الشعرى أو تقوية أفكار كلية يسعى "العطار" إلى تقويتها وتأكيدها .

فعلى سبيل المثال أراد "العطار" أن يؤكد المبدأ الأخلاقى الذى ينص على أن "**نعيم الحياة الدنيا لا يدوم فهو زائل وإلى فناء كما سيزول من يتلذذ بنعيمها أى آكليها**" فيعتمد "العطار" فى ذلك على أبيات وردت فى أشعار "ناصر خسرو" – أحد شعراء القرن الخامس الهجرى العظام ت ٤٨١ هـ – ويتأثر بها فكرة وتصويراً ؛ فالفكرة بينهما واحدة والتعبير عنها يكاد يكون حرفيًا بينهما حتى إن البيت الثانى من أبيات "مصيبت نامه" هو نفسه عجزا البيتين الثانى والثالث من أبيات "ناصر خسرو" ؛ مما يوحى إيحاءً مباشراً وقويًا بتأثر "العطار" بالفكرة التى سبقه إليها "ناصر خسرو" بل وبألفاظها وتصويرها . وكى يستبين صدق ماقلته فننظر سويًا إلى أبيات الفكرة لدى الشاعرين .

يقول "ناصر خسرو" :

ناصر خسرو به راهي مي گذشت   مست ولا يعقل نه چون مي خوارگان
ديد قبرستان ومبرز روبروى   بانگ برزد گفت كاى نظار گان
نعمت دنيا ونعمت خواره بين   اينت نعمت اينت نعمتخوار گان (١)

وأبيات "العطار" :

آن حكيمى در تفكر مي گذشت   ديد سرگين دان وگورستان به دشت
نعره اى زد گفت كاى نظار گان   اينت نعمت اينت نعمتخوار گان (٢)

وفى منظومة "محزن الأسرار" للشاعر "نظامى الكنجوى ت ٦٠٤ هـ" حكاية عن سيدنا "عيسى" عليه السلام – وتؤخذ كعبرة عنه – تصور أنه رأى كلبًا ميتًا ملقى على قارعة الطريق والناس قد تجمعوا حول هذه الجيفة يحصى كل واحد منهم عيوبها ، فنبههم "عيسى" إلى أن يكفوا

(١) ناصر خسرو : ديوان أشعار حكيم ناصر خسرو ، تصحيح آقاى حاجى سيد نصر الله تقوى ص ٢٧٨ ، ١٣٠٤ – ١٣٠٦ هـ . ش . ومعنى الأبيات : "مضى ناصر خسرو فى طريق ، ثملاً كمعاقرى الخمر لا يعقل شيئًا" . " فرأى مقبرة ومبرزًا مواجهًا لها ، فصاح قائلاً : ألا أيها الناظرون ، تأملوا نعمة الدنيا ونعمة آكليها ، فهذه هى النعمة وهؤلاء هم المتلذذون بها" .

(٢) مصيبت نامه ص ١٨٤ ومعنى البيتين :

"مضى ذلك الحكيم ممعنا فى الفكر ، فرأى كومة سباخ ومقبرة فى الصحراء . "فصاح قائلاً : ألا أيها الناظرون ، هذه هى النعمة ، وهؤلاء هم المتلذذون بها" .

عن البحث عن عيوبها ويتأملوا أسنانها التى ليس فيها قبح أو سوء رائحة - وأولها :

پاى مسيحا كه جهان مى نوشت　　　برسر بازارچه ى مى گذشت

مرده سگى برگذرا فتاده ديد　　　يوسفش ازچه پدر افتاده ديد [1]

ويقول "عبد الحسين زرين كوب" - خلال حديثه عن مصيبت نامه - إن حكاية "عيسى" فيها مأخوذة من حكاية "نظامى" فى "مخزن الأسرار" [2] .

أما حكاية "مصيبت نامه" التى يعينها "زرين كوب" وتأثر "العطار" فيها بحكاية "نظامى" فهى الحكاية التالية للمقالة الرابعة والعشرين مباشرة ، والتى أولها :

آن سگى مرده براه افتاده بود　　　مرگ دندانش زهم بگشاده بود [3]

وعلى الرغم من أن الفكرة واحدة فى العملين ، وكذا الهدف مما يوحى بتأثر "العطار" بحكاية "نظامى" ، فإنه يلزم التحفظ فى ذلك ؛ لأن الحكاية فن شعبى متداول لدى الشعراء وبخاصة ما يتصل بالتصوف إلا إذا تناولت بصورة جديدة .

(١) نظام الگنجوى : خمسة نظامى گنجوى . مخطوطات بجامعة القاهرة تحت رقم ٢٥١ ف . ص ٣٣

(٢) عبد الحسين زرين كوب : يادداشتهاى وانديشه ها ص ١٥٩

(٣) مصيبت نامه ص ٣٠٢

هناك نوع آخر من التأثر في "مصيبت نامه" يختلف عن النوعين السابقين : أي التأثر بالأفكار العامة أو التأثر بالأفكار الجزئية ، وهذا النوع من التأثر هو **تأثر فكري في التصور لبعض شخصيات "مصيبت نامه"** ، وبالتحديد تأثر "العطار" بتصور فكري صوفي – سُبق إليه لشخصية **"إبليس"** – وهي إحدى شخصيات "مصيبت نامه" – وإلباسه ثوبًا يختلف عن الثوب الحقيقي المعروف والمشهور لهذه الشخصية . "فالعطار" – هو شاعر طريقة تصوفي – كان ينظر إلى بعض شخصيات "مصيبت نامه" نظرة صوفية بحتة تختلف عن النظرة الحقيقية المعروفة والمشهورة لهذه الشخصية ، ويتضح هذا بجلاء في نظرته "لإبليس" اللعين ؛ فالشرع يرى أن "إبليس" طغى واستكبر وكان من الكافرين فلقد عصى الله ولم يستجب لأمره له بالسجود "لآدم" ؛ لأنه خلق من نار "وآدم" خلق من طين ، والنار – في نظره – أفضل من الطين فكيف يسجد له ؟ ولهذا لعن من قبل الحق وطُرد من جنته ، وصار شيطانًا رجيمًا مبعدًا بعد أن كان ملاكًا طاهرًا مقربًا .

ويعتمد "العطار" في تناوله لهذه الشخصية على هذه المقدمات نفسها التي أدت إلى طرد "إبليس" وصيرورته ملعونًا مبعدًا ، ولكن يختلف مع الشرع في النتيجة ؛ إذ يلتمس "العطار" – بصوفية بحتة – لتصرف "إبليس" هذا عذرًا ؛ فيرى أن "إبليس" لم يرفض السجود "لآدم" كنوع من الإحساس بوجوده إلى جانب وجود الحق ، ولم يعرف لنفسه حدودًا لا يتخطاها ، بل لأنه – أي "إبليس" – لا يريد أن يشرك

بالله فيسجد لغيره ، ولهذا فهو مُوحد بل وأستاذ الموحدين .. ومن هنا اختلفت نظرة "العطار" عن نظرة الشرع إلى "إبليس" ؛ **فالشرع يراه قد عصى الله فعُدَّ كافرًا ، و "العطار" يراه لم يعص الله بل رفض الإشراك به فعُدَّ موحداً وليس كافرًا . والغريب أن "العطار"** وهو يصور موقف "إبليس" هذا يصوره بتصوير شعرى غاية فى الإبداع الشعرى وآية فى التمثيل والتشبيه بصوفية بالغة توحى باقتناعه التام بهذا الثواب الذى ألبسه لهذه الشخصية :

يطلب "العطار" من سالكه – وتقدم ذكر أبيات هذه القضية – أن يكون فى صفاته **كالطين والنار** ؛ فالطين سكون وثبات والنار حرقة وانصهار ، فإن لم يصل السالك إلى الفناء فى الحق احتفظ بأصله (الطين) وثباته ، أما إذا ما احترق بنار العشق وصار فانيًا فإنه يبقى مع (النار) ؛ لأنه يكون قد وصل إلى منزل الوصال .

وتبع ذلك قضية مهمة ، وهى أنْ فاضلَ "العطار" – فى نفسه بين "آدم" الذى خلق من طين ، وبين "إبليس" الذى خلق من نار . وانتهى إلى تفضيل "إبليس" على "آدم" عبودية وعشقًا ؛ لأن النار (أصل إبليس) أفضل من الطين (أصل آدم) ؛ لأنها تمتلك سمات العشق وهى الحرقة والانصهار فكيف تسجد لها ؟ وأنَّى للطين الذى هو سكون وثبات بما أوتى للنار من حرقة وانصهار ؟ والنتيجة أن صار "إبليس" أكثر توحيداً للحق من آدم ؛ "فآدم" تعلق بالدنيا فهبط إليها ، و "إبليس" لم يتعلق بها ، ولكن تعلق بعشق الحق ، ولهذا لم يسجد لغيره كى لا يشرك فى عبادته أحداً ، ولهذا فهو موحد بل وأستاذ الموحدين .

وتتعدد هذه الصورة الصوفية "لإبليس" لدى "العطار" فى أكثر من موضع فى "مصيبت نامه" ؛ ففى حكاية طويلة – ضمن حكايات المقالة السادسة والعشرين الخاصة "بإبليس" – يفسر "العطار" فيها سبب رفض "إبليس" السجود "لآدم" عليه السلام ، ويرى أن سببه كان عشق "إبليس" للحق ولا ينبغى للعاشق أن ينظر إلى ما سوى المعشوق .

وملخص هذه الحكاية الطويلة ورمزها الصوفى ما يلى :

"يحكى أن رجلا سأل "إبليس" : لماذا لم تسجد لآدم ؟ فأجابه "إبليس" عن هذا السؤال بالحكاية التالية الرمزية فقال : يحكى أن صوفيًا مضى إلى سفر مرافقًا فيه ابنة ملك ، وحدث أن كشفت الرياحُ ستر المحمل الذى هى جالسة فيه ، وما إن شاهد الشيخ الصوفى جمالها حتى هام بها حبًا ، ولما رأت الفتاة عليه أسباب الحيرة والوَلَه سألته عن ذلك فصارحها بعشقه وتتيمه بها ، فقالت : أيها الشيخ أنت لا تدرى شيئًا عن جمال أختى الآتية فى إثرنا ، فانظر إليها وتأمل جمالها . وما إن التفت ذلك الصوفى إلى الموضع الذى أشارت إليه معشوقته حتى قالت له : هذا ليس عشقًا ؛ لأن العاشق لا ينظر إلى الغير مطلقًا ومهما كانت الأسباب ، ثم جزّت رأسه" [1] ، ولهذا رفض "إبليس" أن يسجد لغير معشوقه ومعبوده الأوحد .

(١) مصيبت نامه ٢٤٢ – ٢٤٤ .

ويبدو أن "العطار" قد اقتنع تمام الاقتناع بموقف "إبليس" هذا - وهو اقتناع صوفي لا ديني كما يبدو - إذ ظلَّ على تصوره الصوفي هذا "لإبليس" إلى ما بعد موقف "إبليس" مع الحق سبحانه وغضب الحق عليه وطرده له من صفوف الملائكة وإبعاده ؛ فيرى "العطار" أن "إبليس" - رغم إبعاده عن الحق سبحانه - مستمر فى حبه للحق وعشقه له ولا يلوى الوجه عنه للحظة واحدة ، ودفع هذا "العطار" إلى أن فسَّر منع "إبليس" الناس عن عبادة الحق وصرفه لهم عنها ، تفسيراً صوفيًا خالصًا ؛ إذ يرى أن سبب هذا المنع من جانب "إبليس" للناس ليس إلا **رغبة منه فى ألا يشاركه فى عشقه للحق أحد ، ولهذا يحول بينهم وبين مشاركته فى عبادة معشوقه** . فيقول "العطار" فى عدة أبيات ينهى بها المقالة الخاصة بـ "إبليس" فى تدفق شاعرى غريب وعجيب ، وفى أبيات تعد من روائع ما قال شعرًا وجمالاً وموسيقى وتصويراً :

"ذلك لأنهم قالوا له : أيها المبعَد ، كيف صرتَ فى غاية البعد صبوراً ؟" .

"قال إبليس : وقفت بعيداً وفى يدى سيف ، أدفع عن هذا الباب كل كائن" .

"كى لا يدور حوله أى شخص ، فهذا الأمر خاص بى فقط فى كل العالم" .

"وقفتُ بعيداً ومقلتاى كالسحاب هطَّالة ، ذلك لأن الحسرة تكبو وجهى" .

"وقفتُ بعيداً لأننى لا أتحمل أى يرى شخص سواى محيَّاه للحظة واحدة" .

"وقفتُ بعيداً لأننى فى طريقه لست لائقًا لبلاطه" .

"وقفتُ بعيداً حيث لا قدم منه ولا رأس ، وحين احترق فالأولى أن ابتعد عنه" .

"وقفتُ بعيداً حيث لا أقدر على قرب ذلك الوصال بسبب حدة هجران الحال" .

"رغم أنني مبعد عن بلاطه ، فإنني لا ألوى الوجه ذرة عن طريقه" .

"طالما قد سرتُ في حيِّ الحبيب ، فلا أنظر مطلقًا إلى ما سواه" .

"حينما استغرقتُ لحظة مع سرِّ المعنى ، فلا أنظر مطلقًا لأحد قيد شعره" (١) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٤٢ والأبيات :

زانكه گفتندش كه اى افتاده دور	چون شدى در غايت دورى صبور
گفت دور استاده ام تيغى بدست	باز ميرانم آن در هر كه هست
تانگردد گرد آن در هيچكس	در همه عالم مرا اين كاربس
دور استادم دو ديده همچو ميغ	زانكه آن رويم بخويش آيد دريغ
دور استادم كه نتوانم كه كس	روى او بيند بجز من يك نفس
دور استادم نه پانه سرازو	چون بسوزم دور اوليتر ازو
دور استادم زهجران تيره حال	چون ندارم تاب قرب آن وصال
گرچه هستم رانده درگاه او	سرنه بيچم ذره ازراه او
تانهادستم قدر دركوى يار	ننگرستم هيچ سوجز سوى يار
چون شدم باسر معنى هم نفس	ننگرم هرگز سرموئى بكس

هذا هو التصور الفكرى الصوفى الذى خلعه "العطار" على شخصية "إبليس" إحدى شخصيات "مصيبت نامه" ، وهذا التصور ليس تصوراً "عطاريًا" من خلقه وابتداعه ، بل تأثير "العطار" فيه - كما أعتقد - بالصورة الصوفية التى سبقه "الحلاج" إلى رسمها "لإبليس" فى طواسينه .

ومما يرجح تأثر "العطار" "بالحلاج" فى هذا التصور لشخصية "إبليس" هو أن هذا التصور الصوفى لشخصية "إبليس" ظهر أول ما ظهر لدى "الحلاج" ، ولم ينزلق إليه أحد من الصوفية قبله ؛ فهو تصور خاص - فى هذا العصر - ولم يكن تصوراً عامًا شائعًا يمثل ثقافة عصرية مثلاً ، ثم تناوله بعد "الحلاج" كل من "العطار" فى مصيبت نامه و "ابن عربى" فى مؤلفاته ، وانتشر بعد ذلك حتى صار له صدى لدى "الغرب" فى العصر الحديث .

وأشير إلى أن هذا النوع من التأثر يختلف عن التأثرات السابقة العطارية ؛ بمعنى أنه تأثر فكرى **فى التصور لإحدى شخصياته لا تأثر جزئى تتشابه فيه الأحداث أو الأبيات الشعرية أو الألفاظ والتراكيب اللغوية وغير ذلك من التأثيرات الجزئية ، بل هو تأثر أعم وأشمل قد لا يتشابه فيه العملان فى جزئياتهما ، ولكن التصور العام لهذه الشخصية واحد ، وكذا النتيجة واحدة .**

وإذا ما يعود البحث إلى "طواسين الحلاج" ، وبخاصة "طاسين الأزل والالتباس" يجد مجموعة من أفكار "الحلاج" وأقواله تهيئ صورة

صوفية عامة واضحة المعالم يخلعها على "إبليس" كانت مؤثرًا واضحًا "للعطار" في نظرته نفسها ، وإن احتفظ كل واحد منهما - أي من "العطار" و"الحلاج" - بأسلوبه في العرض بما يتناسب مع مكانتهما العظيمة .

يقول "الحلاج" عن "إبليس" :

١ - وما كان في أهل السماء موحد مثل إبليس .

٢ - حيث إبليس تغيَّر عليه (العين) وهجر الألحاظ في السير وعبد المعبود على التجريد .

٣ - ولعن حين وصل إلى التفريد وطلب بالمزيد .

٤ - فقال له "اسجد" قال " لا غير" قال له "وإن عليك لعنتي " قال "لا ضير" (خرج جحودي فيك تقديس وعقلي فيك تهويس) (١) .

٥ - ما لي إلى غيرك سبيل ، وإني محب ذليل ، قال له "استكبرت" قال "لو كان لي معك لحظة لكان يليق بي التكبر والتحيُّر وأنا الذي عرفتك في الأزل "أنا خير منه" ، ولأن لي قدمة في الخدمة ، وليس في الكونين أعرف مني بك ، ولي فيك إرادة إرادتك فيَّ سابقة إن سجدت لغيرك فإن لم أسجد ، فلابدَّ لي من الرجوع إلى الأصل لأنك خلقتني من النار ، والنار ترجع إلى النار ولك التقدير والاختيار (٢) .

(١) الحلاج ص ٩٦ .

(٢) السابق ص ٩٦ - ٩٧ .

ويزداد التشابه بينهما أكثر وأكثر فى قول "الحلاج" :

٦ - ما سجدت لأحد ، ولا أذل لشخص ولا أعرف صداً ولا ولداً ، دعواى الصادقين وأنا فى الحب من الصادقين [١] .

٧ - سجدوا لآدم على المساعدة ، وإبليس جحد السجود لمدته الطويلة على المشاهدة [٢] .

ومن هنا يتضح أن التصور العام لدى "العطار" و "الحلاج" لشخصية "إبليس" واحد فهو - عندهما - موحِّد وليس فى الكون موحِّد مثله ، مستمرئ للَّعنة ما دامت قد أتته فى تفريده ، مُصِرٌّ على عدم الاشراك بالحق بالسجود لغيره ، رافض للسجود "لآدم" توحيداً منه للحق وليس استكباراً وإحساساً بوجوده إلى جانب وجود الحق . ويؤكد هذا إعجاب "العطار" - كما تقدم القول - "بالحلاج" كمتصوف كبير ، وحديثه عنه فى كتابه "تذكرة الأولياء" بتعاطف شديد وإعجاب يؤيدان تأثره بشخصيته الصوفية وأقواله . ويؤكد هذا أيضاً ما تقدم ذكره من تأثر "العطار" ببعض الأفكار الحلاجية التصوفية مثل نظرية النور المحمدى "أو الحقيقة المحمدية" .

(١) السابق ص ٩٩ .

(٢) الحلاج ص ١٠٢ .

الفصل الثانى

تأثير المنظومة فيما تلاها

نالت منظومة "منطق الطير" أشهر منظومات "العطار" شهرة واسعة الأرجاء طبقت الآفاق وتُرجمت إلى لغات عدة ، وتعود شهرة "منطق الطير" إلى ذلك الأسلوب الرمزى الشائق ، والذى يعتمد الرمز فيه على الطيور فى توضيح سلوك المريد إلى الحضرة الإلهية وما يكابده فى الطريق إلى الله وما يشعر به من سعادة غامرة حتى يصل إلى مراده وينال بغيته . ولاحتوائها أيضًا على حكاية رمزية رائعة – من بين حكاياتها العديدة – نالت استحسان الشعراء اللاحقين "للعطار" فنظم بعضهم قصصًا معارضة لها ، ألا وهى قصة "شيخ صنعان" [1] ذات المغزى الصوفى العظيم ، وهو أن الطريق شاق صعب حتى على الشيخ المرشد نفسه ولا ينبغى الاستهانة به ولأسباب أخرى عديدة ليس هذا الموضع موضع البحث فيها .

(١) أفرد "ناجى القيسى" فى كتابه عطار نامه ص ٥٩٧ فصلاً بيَّن فيه تأثير قصة "شيخ صنعان" و "منطق الطير" فى أعمال لاحقة ، وذكر المنظومات المعارضة لهما ، ويمكن الرجوع إليه فى ذلك .

المهم أن "منطق الطير" قد ذاعت شهرتها وراجت في الأوساط الأدبية رواجًا عظيمًا حتى ارتبط اسمها "بالعطار" وارتبط اسمه بها ... ونتج عن ذلك أن حَجَبَ ضوءُ شهرتها الأنظار عن أعمال "عطارية" أخرى فيها ما لا يقل قيمة وفكرًا عن "منطق الطير" مثل : "اسرار نامه" ، "خسرو نامه" ، "الهى نامه "ومنظومتنا" مصيبت نامه" التى لا تقل - دون تعاطف فى هذا الرأى - عن "منطق الطير" من حيث الجدة فى منهجية المعالجة للموضوع نفسه الذى عالجته "منطق الطير" وحداثته حتى شهد لها الباحثون بذلك ، وقال عنها "فروزانفر" بأنها خَلق جديد مبدع فى مضمونه ومنهجه وليس لها شبيه أو مثيل لدى سابقى "العطار" ولاحقيه .

وربما كان فى شهرة "منطق الطير" والاهتمام المتزايد بها سببًا وجيهًا يعزو البحث به قلة تأثير "مصيبت نامه" فى أعمال أدبية أتت بعدها - إلا فى حدود - مثل تأثير قصة "شيخ صنعان" مثلاً إحدى قصص "منطق الطير" فى أعمال عديدة تلتها .

وتبع هذا أيضًا قلة الآراء التى قيلت حول " مصيبت نامه" لقلة من تنبّه إلى موضوعها وجدة معالجته وحداثته - بسبب شهرة "منطق الطير" أو ربما لأن "العطار" لم يعتمد فيها على ذلك الأسلوب الرمزى الشائق الذى اتبعه فى "منطق الطير" اللهم إلا بعض نفر يعدون على أصابع اليد الواحدة ، ولعل أبرزهم "فروزانفر" الذى له إشارات - دون تفصيل - قيّمة حول هذه المنظومة توضع فى الاعتبار .

وقد لفتت بعض إشارته انتباهى إلى موضع تأثيرى "لمصيبت نامه" محدود ، ورغم محدوديته فإنه له قيمة لا تغفل وتحسب "لمصيبت نامه" وتقدَّر به ؛ لأن من تفرد بالتنبيه إليها وتأثر بها هو الشاعر الفارسى العظيم "جلال الدين الرومى" فى كتابيه "فيه ما فيه" وهو كتاب نثرى صوفى ، و "المثنوى المعنوى" الذى يعده الفرس قرآن العجم . وفى تنبه مثل هذا الشاعر العظيم "جلال الدين الرومى" إلى "مصيبت نامه" وتأثره بها فى كتابين له ، إقرار منه بقيمتها وأهميتها البالغة .

ويبدو أن طريق التأثير الفكرى "العطارى" فى "جلال الدين الرومى" كان ممهدًا وواضحًا ؛ فلقد ورد عن "جلال الدين" قوله : "كان سنائى روحًا ، وكان العطار عينه ، ونحن قد جئنا فى أثر العطار وسنائى" . فهذا القول - إن صحت نسبته إلى "جلال الدين" - يبيِّن بوضوح إلى أى مدى تشبَّع "جلال الدين" بأفكار "العطار" واتخاذه له أستاذًا وقدوة .

وورد أيضًا أن "جلال الدين" - وقت أن كان طفلاً - قد قابل "العطار" فى أخريات حياته وأهداه "العطار" نسخة من كتابه "اسرار نامه" ، ومثنوى "جلال الدين" ملىء بحكايات "اسرار نامه" .

ولكن ...

هل قرأ "جلال الدين" منظومة "مصيبت نامه" حقا حتى يتأثر بما فيها ؟

الواقع أن بين أيدينا نصا منقولاً عن "الأفلاكى" فى "مناقب العارفين" يشير إلى ذلك فيقول صاحبه : «إن مولانا كان يطالع "العطار" ،

وإن حسام الدين" [1] عرف أن بعض الأصحاب يطالعون بشغف "حديقة الحديقة" للحكيم سنائى وكتابى العطار "منطق الطير" و "مصيبت نامه"» [2] .

وبالإضافة إلى هذا النص فمن واقع التطبيق العملى يتضح أن "جلال الدين" قد قرأ "مصيبت نامه" بالفعل ، بل تأثر ببعض أفكارها الصوفية وحكاياتها الرمزية ذات المغزى الصوفى ، وذلك فى كتابيه "فيه ما فيه" و "المثنوى المعنوى" .

وقبل أن يدلف البحث باب التطبيق يشير هنا إلى شيئين :

١ - أن القرائن السابقة كلها : حديث "جلال الدين" عن مجيئه فى أثر "العطار" وإهداء "العطار" له نسخة من "اسرار نامه" وقراءة جلال الدين وتلامذته "لمصيبت نامه" بالإضافة إلى قرينة أخرى سيأتى بعد قليل ذكرها ، وهى اعتراف صريح من "جلال الدين" فى أشعاره بتأثره "بالعطار" - أقول - كل هذه القرائن تثبت تأثر "جلال الدين" "بالعطار" من ناحية وتغنى من ناحية أخرى عن متاهات أخرى كان من الممكن أن يقع فيها البحث لإثبات هذا التأثير - إذا ما تعيَّن له إثبات ذلك ، ويقول "د. غنيمى هلال" فى هذا الصدد : "وأول ما يلفت نظر الباحثين ويدفعه إلى استطلاع معالم الصلات الأدبية هو التشابه فى النصوص لكاتبين أو لعدة من الكتاب فى آداب مختلفة تشابهًا يحمل على الظن بأن هناك صلات تاريخية بين هؤلاء الكتاب . ومن هنا يجب الكشف عن تلك

(١) أحد ملهمى جلال الدين وأحب تلامذته إلى قلبه .

(٢) نقلاً عن فروز انفر : شرح أحوال ... ص ٧٠

الصلات وتحديدها . ويبحث أولاً فى تاريخ تأليف نصين ، لمعرفة إمكان التبادل الزمنية بين المجالين . **وقد يغنى عن كل ذلك نص واضح من المؤلف ، يعترف فيه أنه حاكى أو تأثر أو أعجب بأفكار الكاتب الأجنبى . ويكون هذا الاعتراف مفتاح البحث المثمر الأكيد"** (١) ، وما قاله صاحب هذا النص عن التأثر والتأثير فى الآداب المختلفة بين كاتبين يقال أيضًا عنهما فى أدب واحد فى عصور مختلفة .

٢ - أن هذا التأثير هو تأثير كاتب فى كاتب ، وهو نوع من أنواع التأثير تحكم بتأثير كاتب ما أو جماعة من الكتاب أو أدب أمة فى كاتب أو فى مذهب أدبى أو فى أدب أمة بأسرها (٢) .

ولكى يثبت البحث صدق قضيته يعرض - تطبيقًا - إلى المواضع التى تأثر فيها "جلال الدين" فى عمليه "بمصيبت نامه" :

(أ) تأثير مصيبت نامه فى كتاب « فيه ما فيه » :

وعلى الرغم من محدودية هذا التأثير فإنه عميق ضارب بجذوره ؛ فهو تأثير فكرى تأثر فيه "جلال الدين" بفكرة "العطار" وبإحساسه بهذه

(١) د. محمد غنيمى هلال : الأدب المقارن . الطبعة الثالثة ص ٣٢٠ - ٣٢١ . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٢ .

(٢) السابق ص ٣٢٠ .

الفكرة الممثل فى تفسيره الصوفى مما نسب إلى سيدنا "محمد" ﷺ من قول : "يا ليت ربَّ محمد لم يخلق محمداً "ففى إحدى حكايات "مصيبت نامه" حكاية طويلة وُجِّه فيها سؤال إلى "محيى الدين بن يحيى" عن المقصود بهذا القول المحمدى :

"لماذا قال يا ليت الحق لم يأت بى من بحر الجود إلى الوجود" (١) .

فيجيبه فى أبيات طويلة تتلخص فكرتها الأساسية فى أن "المُلك والوجود وأسباب الدنيا تحول دون القرب والوصال للحق سبحانه" .

ويعتمد "العطار" فى تفسير هذا القول المنسوب إلى سيدنا "محمد" ﷺ على رواية صوفية رمزية - حسب منهجه - تحكى أن فتى وفتاة اتخذا من الصحراء لهما مسكنًا وأقاما فيها خيمتين تأويهما وقد هاما ببعضهما عشقًا وحبًا ، وحدث أن تيسرت بهما الأحوال وامتلكا قطعانًا من الخراف والأبقار ، فتركا الصحراء إلى المدينة وشيدا لنفسيهما قصرين شامخين ، وصارا ملكين لهما الخدم والحشم والحجَّاب وشغلا بأمر الدنيا . فمضى الوصل عنهما وحلَّ الهجر محله والفراق ... وبَعُدَ الطريق بينهما بسبب ذلك الملك المعادى لعشقهما ، وفجأة مضى عنهما ذلك العزُّ الذى رفلا فيه فترة وصارا مفلسين . مضى المُلك ولم يبق سوى الفقر فتركا المدينة وعادا إلى الصحراء وإلى عشقهما .

(١) مصيبت نامه والحكاية ص ٣١٨ - ٣٢٠ والبيت :

ازچه گفت او كاشكى ازبحر جود   حق نياوردى مرا اندر وجود

هذا هو التفسير الصوفى الذى فسر به "العطار" هذا القول المحمدى : يا ليت ربّ محمد لم يخلق محمداً ، وأعتقد أن "العطار" – حسب نظرته لفكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية – يعنى بهذا التفسير أن "النبى محمداً" ﷺ وهو النور المستحدث وآخر الأنبياء يبكى "محمداً النبى" ﷺ النور القديم الأزلى الذى سبق الموجودات فى خلقه ، ويتحسَّر عليه ، وذلك لأنه وقت أن كان "محمداً النبى" ﷺ أى النور القديم السابق للموجودات والكائنات خلقًا حسب قوله ﷺ : "كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين" وقوله ﷺ : "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" كان يتمتع بالوصل والقرب من الحق ، وهو ما حرم منه الآن وقت صيرورته "النبى محمداً" ﷺ – لهذا يتمنى لو أن ربّ محمد (النور الأزلى القديم المتمتع بالوصل والقرب) لم يخلق محمداً ﷺ (النور المستحدث الذى ليس له الآن ما كان له وقت أن كان نوراً أزليًا) .

ولقد تأثر "جلال الدين الرومى" بهذا التفسير "العطارى" لهذه العبارة تأثرًا تامًا فى كتابه الصوفى "فيه ما فيه" ، واستلهم روحه فى تفسيره ، ولم يأت بجديد يذكر على ما قال "العطار" ؛ فالقصة هى القصة وإن كانت قصة "العطار" شعرية وقصة "جلال الدين" نثرية إلا أن المضمون واحد والغرض واحد والتفسير واحد أيضًا وإن خالفه فى بعض نواحى شكلية يسيرة منها : أن "جلال الدين" بدأ حكايته بأسلوب التعجب الذى يجذب انتباه السامع – وهذا توفيق منه – فيقول فى بدايتها :

"يكى از شيخ برسيدكه مصطفى با آن عظمت كه لولاك ما خلقت الأفلاك ميگويديا ليت ربّ محمد لم يخلق محمداً ..." [1] كما أن "جلال الدين" قد جعل العاشقين يعيشان فى خيمة فى قرية لا فى الصحراء كما فعل "العطار" .

كل هذا لا يحول دون التأثر الواضح "لجلال الدين" بالتفسير "العطارى" مما دفع "فروز انفر" إلى الإشارة دون تفصيل – كعادته – إلى ذلك قائلاً : فى "فيه ما فيه" بيان مفصل للحديث "يا ليت رب محمد لم يخلق محمداً" مقتبس عيناً وحرفاً من "مصيبت نامه" [2] .

(ب) تأثير مصيبت نامه فى كتاب « المثنوى المعنوى » :

إن كان تأثير "مصيبت نامه" فى "فيه ما فيه" محدوداً وضئيلاً فإن تأثيرها فى كتاب "المثنوى" لجلال الدين الرومى" أيضاً أوسع وأرحب ، ولكن يُراعى :

١ – المنهج مختلف بين العملين : "مصيبت نامه" و "المثنوى المعنوى" ؛ فالمثنوى لا يحتوى على وحدة موضوعية فى مضمونه ، ولا يقسم

(١) جلال الدين الرومى : فيه ما فيه . تعليق وتحقيق بديع الزمان فروز انفر ص ٢٠٢ تهران ١٣٢٩ هـ . ش – ١٣٧٠ ق .

(٢) فروز انفر : شرح أحول – ص ٧١

إلى موضوعات محددة مثل "مصيبت نامه" ؛ "فجلال الدين" قد يتحدث عن موضوع فى الكتاب الأول مثلاً ، من كتب "المثنوى" الستة ثم يتركه ويعود إليه فى كتاب آخر منه كالكتاب الثالث أو الخامس أو السادس – مثلاً – وهكذا .

٢ – إذن فليس ثمة تأثير وتأثر فيما يخص المنهج بين العملين أو الموضوع ككل ، بل التأثير والتأثر هنا يكمن فى تأثر "جلال الدين" ببعض أفكار "العطار" التى آثارها فى حكايات "مصيبت نامه" ، وكلها أفكار صوفية المشرب أخذها "جلال الدين" وأعاد صياغتها مضيفًا إليها أسلوبه وشخصيته ، وخاصة أن كتابه "المثنوى" كله حكايات من ألفه إلى يائه صوفية رمزية اتخذها "جلال الدين" – أى الحكاية بوصفها جنسًا أدبيًا – وسيلة لصب أفكاره ومعانيه ، ومن هنا جاء تأثر "جلال الدين" بالأفكار التى أثارها "العطار" فى حكايات "مصيبت نامه" .

وهى أفكار ذات مغزى صوفى "والتأثر قد يكون فى الجنس الأدبى أو فى الأفكار والإحساسات ، أو فى الناحية الفنية فى الصياغة والأسلوب أو فى استعارة شخصية" (١) .

وكان جلال الدين يعترف تارة بتأثره "بالعطار" وبأفكاره ، فمثلاً :

نظم "العطار" حكاية تهدف إلى تبيان فكرة "بيان مرتبة أهل الحضور ، وترمز إلى أن المعرفة والاطلاع يأتيان بالعشق والجهل وعدم المعرفة يأتيان بالتجمد واليأس والقنوط" فى حكاية طويلة تبدأ بالبيت التالى :

(١) د. غنيمى هلال : الأدب المقارن ص ٣٣٦

«ظفر جنود محمود بطفل هندى فى إحدى انتصاراتهم» [1] .

وتتلخص هذه الحكاية فى أن السلطان "محمود الغزنوى" أجلس طفلاً هنديًا - كان قد ظفر به جنوده فى معركة - على عرشه وأسال الجواهر على رأسه فما كان من الطفل إلا أن بكى ولما سأله السلطان "محمود" عن سبب بكائه قال : أمى كانت تخيفنى دائمًا من السلطان محمود وأنا أبكى الآن ؛ لأننى فى هذه الفترة لم أكن قد عرفته بعد .

كانت هذه الفكرة من الأفكار التى تأثر بها "جلال الدين" ، واعترف بذلك قبل صياغته لها فقال :

"ذلك الذى قلته لك من الأخطاء أيها العزيز ، **استمع إليه لحظة أيضًا من "العطار"** .

"كان قد قال - رحمة الله عليه - فى حديث نظمه عن السلطان محمود الغازى" [2] .

(١) مصيبت نامه ص ٢٧٦ والبيت :

لشكر محمود نيروپافتند   در ظفربك طفل هندو يافتند

(٢) جلال الدين الرومى : المثنوى المعنوى . بسعى واهتمام نيكلسون . چاپ چهارم ص ١١١ دفتر ششم . تهران ١٥٣٣ ش . والبيتان :

آنچه گفتم از غلطهات آى عزيز   هم برين بشنودم عطار نيز

رحمة الله عليه گفته است   ذكرشه محمود غزى سفته است

ثم صاغ "جلال الدين" فكرة "العطار" فى حكاية لا تختلف كثيراً عن حكاية "العطار" وإن احتفظ لنفسه فى معالجتها بسماته المنهجية الخاصة به فى تناول أفكاره ومنها الاستطراد والحوار بين شخصيات حكاياته وملء حكاياته بالتشبيهات والأمثلة المؤكدة لمضمونها . على أن محاور حكاياته هذه لا تختلف عن محاور حكاية "العطار" فهى عنده :

(أ) الظفر بالغلام فى المعركة وإجلاس السلطان له على العرش :

"ثم جعله خليفة وأجلسه على العرش ، واختاره على الجيش - قائداً - ودعاه ابنه" (١) .

(ب) بكاء الطفل بسبب جهله بحقيقة السلطان من قبل بسبب إخافة أمه له من السلطان محمود :

"قال الطفل : أبكى من ذلك بحرقة ؛ لأن لى أمّا فى تلك المدينة والديار" .

"كانت تخفينى منك كل لحظة : - أخشى - أن أراك فى يد محمود الأسد" (٢) .

(١) السابق والصفحة نفسها والبيت :

پس خليفه ش كردوبر تختش نشاند   برسپه بگزيدش وفرزند خواند

(٢) السابق والصفحة نفسها والبيت :

گفت كودك گريه ام از آنست زار   كه مرا مادر درآن شهر وديار

از توم تهديد كردى هرزمان   بينمت دردست محمود ارسلان

وتارة أخرى كان "جلال الدين" يتغاضى عن ذكر تأثره "بالعطار" وما تغاضى عنه أشار "فروز انفر" إلى بعضه ، وقمتُ من جانبى بتبيان البعض الآخر ، وما أشار إليه "فروز انفر" لم يفصله ، وقمتُ من جانبى بتفصيله :

١ - فكرة "أن العشق الذى يأتى من عين العاشق لابد له من عين عاشقة والهة" . صاغها "العطار" فى حكاية تحكى عن سماع الخليفة "هارون الرشيد" لقصة المجنون مع ليلى العامرية فرغب أن يراها وحين رآها لم تقع فى نظره موقع الاستحسان ، فصارح المجنون بذلك فأجابه المجنون بأن النظر ليس شرطًا لإدراك الجمال ، وتبدأ هذه الحكاية فى "مصيبت نامه" بالبيت التالى :

"قيل إن هارون كان يصل إلى مسمعه عشق المجنون ، فصيره ذلك المجنون كالمجنون" (١) .

ويشير "فروز انفر" إلى تأثر "جلال الدين" بهذه الحكاية فى حكايته المعنونة بـ قصه ديدن خليفه ليلى را" (٢) .

ولو عدنا إلى حكاية "جلال الدين" والتى تبدأ بقوله :

---

(١) مصيبت نامه ص ١٣٨ والبيت :

گفت هارون عشق مجنون ميشنود   آن هوس اوراچو مجنون در ربود

(٢) فروز انفر : مأخذ قصص وتمثيلات مثنوى . ص ٨٠ تهران ١٣٣٢ ش ١٣٧٢ ق .

"قال الخليفة لليلى : "أأنت التى صار المجنون لأجلك ذاهل الفكر غويًا ؟" (١) .

وجدنا أن "جلال الدين" قد تناول بالفعل فكرة "العطار" التى عبَّر عنها فى حكايته السابقة وعبَّر عنها فى هذه الحكاية الطويلة لا تختلف عن حكاية "العطار" إلا فى بعض أمور شكلية منها : أنه أغفل ذكر اسم الخليفة ، كما أنه أجرى فكرة الحكاية على لسان "ليلى" :

"إنك لست أفضل من الحسان الأخريات . فقالت ليلى : صه فإنك لست المجنون (٢) .

وكان "العطار" قد أجرى فكرة حكايته والهدف منها على لسان "المجنون" .

"فقال : أنَّى لك أن ترى ذلك المحيَّا ، ينبغى لتلك النظرة عشق المجنون" (٣) .

(١) الترجمة للمرحوم الدكتور محمد عبد السلام كفافى فى كتابه مثنوى جلال الدين الرومى . الكتاب الأول ص ١١١ . المكتبة العصرية - صيدا - بيروت ١٩٦٦ الطبعة الأولى . والبيت كما فى مثنوى جلال الدين ص ٢٠ دفتر أول هو :

گفت ليلى را خليفه كان توى   كزتو مجنون شدپريشان وغوى

(٢) الترجمة لكفافى ص ١١١ والبيت فى المثنوى منها دفتر أول :

ازد گر خوبان توافزون نيستى   گفت خاموش چون تومجنون نيستى

(٣) مصيبت نامه ص ١٢٨ والبيت :

گفت توكى ديدى آن رخسا ررا   عشق مجنون بايد آن ديداررا

كما أن "جلال الدين" – فى صدد تعبيره عن هذه الفكرة – ملأ حكايته – كعادته – بأمثلة وتشبيهات تؤكدها فيصوِّر – خلالها – أن الأبله هو الذى يسعى إلى صيد ظل الطائر – لا الطائر نفسه – فيعدو وراءه حتى تنفد قواه ولا يدرى أنه يطارد ظلاً لطائر الحق ولا يعلم أين أصْل هذا الظل ، وينتهى إلى أن هذا الظل ليس سوى عبد الله الذى يكون ميتًا بالنسبة لهذا العالم حيًا بالله ؛ أى أن العبرة بالأمور الروحانية لا المادية ومن هنا يلزم العاشق عين عاشقه .

٢ – وفكرة "الإحسان ينبغى أن يعطى برضا خاطر دون مَنٍّ أو أذى يذهب بمتعته "صاغها" "العطار" فى حكاية رمزية تبدأ بالبيت الذى معناه :

"كان من ذلك الأعرابى الذى ليس له زاد ، أن ظفر بزاوية فى أرض سبخه" (١) .

وتحكى قصة "أعرابى" قد خرج وقت القحط والشدة حتى وجد ماء ساخنًا رديئًا صوَّر له ظمؤه أنه عذب سلسبيل أتى من الجنة هبة له من الحق ، فأراد أن يخبر "الخليفة المأمون" بشأن هذا الماء الإلهى كى ينال منه خلعة ثمينة مثل هذا الماء الشريف . وأدرك "المأمون" بفراسته حال هذا الرجل فسايره على ما هو عليه وتصنع استحسان هذا الماء الردىء

(١) مصيبت نامه ص ٣٧٨ والبيت :

بود از آن اعرابى به توشهٔ   يافته در شوره جائى گوشهٔ

ثم خلع عليه ألف دينار شريطة أن يمضى فوراً إلى حيث أتى دون توقف . وعندما سأله حاشيته - بعد ذلك - عن سبب أمره للرجل بسرعة العودة دون توقف أجاب المأمون : أخشى أن يرى هذا الرجل ماءنا الفرات فيخجل من زلاله فيعود من عندنا مكسور الخاطر ضائق القلب فتصل صورة خجله إلى القمر فتسود مرآة إنعامنا ، فلا ينبغى أن نحرمه من متعة إنعامنا وإحساننا .

ويشير أيضاً "فروز انفر" إلى تأثر "جلال الدين" بهذه الحكاية فى حكايته المعنونة بـ "قصة خليفه كى دركرم درزمان خود ازحاتم طايى گذشته بود ونظير خود نداشت" (١) .

ولو عدنا إلى حكاية "جلال الدين" ، والتى تبدأ بقوله :

"كان فى سالف الأيام خليفة جعل حاتماً غلاماً لجوده" (٢) .

وجدنا أن "جلال الدين" قد تأثر بالفعل فى حكايته الطويلة هذه بفكرة "العطار" السابقة الذكر .

يبدأ "جلال الدين" حكايته - المعبِّرة عن هذه الفكرة - بتبيان كرم الخليفة ، ثم يترك هذه الأبيات - حسب منهجه الاستطرادى - ليعالج

(١) فروز انفر : مآخذ قصص وتمثيلات ص ٢٤

(٢) الترجمة لكفافى ص ٢٨٥ والبيت فى المثنوى ص ١١١ دفتر أول :

يك خليفه بود در ايام پيش   كرده حاتم را غلام جود خويش

حكاية أخرى هى حكاية الأعرابى الدرويش وما جرى بينه وبين زوجه من جراء الفقر والمسكنة . وفى نهاية هذه الحكاية "يمزج" "جلال الدين" بين بطليها الأعرابى وزوجه وبين حكاية ذلك الخليفة الكريم المجواد فيصوِّر أن تلك المرأة الفقيرة الساذجة الطبع تطلب من زوجها الأعرابى البسيط الساذج الطبع مثلها أن يحمل إبريق ماء من الأمطار التى تهبط عليهما - وليس لديهما فى المفازة غيره شىء ثمين - إلى الخليفة هدية ، وتحتوى هذه الحكاية لدى "جلال الدين" على محاور حكاية "العطار" الأساسية :

(أ) بساطة أبطالها التى تصل إلى حد السذاجة :

"وقل له : إننا لا نملك من الأسباب غير هذا ، وليس فى المفازة شىء قط أحسن من هذا الماء" .

"فمع أن خزائنه مليئة بالذهب والجوهر ، فإنه لا يجد ماء كهذا فهو نادر الوجود" [1] .

(١) الترجمة لكفافى ص ٣٢٨ والبيتان فى المثنوى ص ١٣٤ دفتر أول :

گوكه مارا غير اين اسباب نيست — در مفازه هيچ به زين آب نيست

گر خزينه اش پرزرست وگوهرست — اين چنين آبش نيايد نادرست

(ب) توافر ما ينقض ظنهما لجهلهما بحقيقة الشيء :

"ولم تَدْرِ الزوجة أن هناك على الطريق (في بغداد) نهراً مثل جيحون حلواً كالسكر" (١) .

(ج) إدراك الخليفة لحال هذا الرجل واستجابته لطلبه وإحسانه له :

"حينما رأى الخليفة الأعرابي ، واستمع إلى قصته ، ملأ ذلك الإبريق بالذهب حتى فاض منه" (٢) .

وإذا كان الشاعران قد هدفا إلى فكرة واحدة من هذه الحكاية وهي أن "الإحسان ينبغي أن يعطى برضا خاطر" إلا أنهما اختلفا في نهاية الحكاية ؛ "فالعطار" قد ترك بطل حكايته يكتشف هذا السرَّ بنفسه - أي سرّ اكتشاف هذا العطاء النبيل - بينما "جلال الدين" قد بيَّنه فصوَّر أن الخليفة طلب من الإعرابي أن يعود عن طريق نهر "دجله" ، ولما عاد الأعرابي أحسَّ بجود ذلك الخليفة وكرمه وخرَّ لذلك ساجداً :

(١) الترجمة لكفافي ص ٣٢٩ والبيت ص ١٣٤ دفتر أول :

زن نمى دانست كآنجا بر گذر   جوى جيحونست شيرين چون شكر

(٢) الترجمة لكفافي ص ٣٤٢ والبيت في المثنوي ص ١٤١ دفتر أول :

چون خليفه ديد واحوالش شنيد   آن سبورا پرز زر كرد ومزيد

"فكيف تقبل بحر الجود منى – بكل هذا الإسراع – مثل هذا النصف الزائف ؟" (١) .

ويمضى "جلال الدين" بهذا التوضيح مفسراً ، أن هذا الماء السلسبيل الذى خفى عن عين الأعرابى هو رمز للحق الذى كان كنزاً مخفياً ، لكنه لغزارته – مزّق حجب الخفاء وبان للناظرين .

٣ – فكرة "أن الرجل البسيط النقى السريرة سرعان ما يصل إلى مراده رغم صعوبات الحياة "صاغها" "العطار" فى حكاية رمزية جعل "الشيخ أبا سعيد بن أبى الخير" بطلاً لها وتبدأ بقوله :

"كان شيخ عاجز حائر ، صار الفلك لدأبه الشديد حائراً" (٢) ، وتحكى قصة ذلك الشيخ العازف على آلة "الصنج" يكتسب بها رزقه ، ولم يَدْعه شخص للعزف والغناء حتى اشتد عليه الجوع فمضى إلى مسجد وعزف على آلته ثم خاطب الله طالباً منه أجر عزفه ثم راح فى النوم . وعلم الشيخ "أبو سعيد" – فى نومه من هاتف – بقصة هذا الرجل فأرسل إليه – حين استيقظ – مائة دينار ذهبياً كان قد أحضرها له شخص .

(١) الترجمة لكفافى ص ٣٤٢ والبيت فى المثنوى ص ١٤٢ دفتر أول :

چون پذيرفت از من آن درياى جود   أين چنين نقد دغل رازود زود

(٢) مصيبة نامه ص ٣٤٠ والبيت :

بود پيرى عاجز وحيران شده   سخت كوش چرخ سر گردان شده

وعلى الرغم من وجود حكاية مشابهة لهذه الحكاية فى كتاب "أسرار التوحيد" [١] ، فإننى أتفق مع "فروز انفر" [٢] فى القول بأن "جلال الدين" فى حكايته دستان پيرجنگى قد تأثر بحكاية "العطار" .

ولو عدنا إلى حكاية "جلال الدين" التى تبدأ بقوله :

"أسمعت أنه كان - فى عهد عمر - عازف للصنج مطرب بارع ؟" [٣] .

وهى حكاية تعبِّر عن الفكرة نفسها التى عبَّرت عنها حكاية "العطار" وإن جعل "جلال الدين" حكايته تدور فى عهد سيدنا "عمر" ﷺ على أن محاور حكايته تتشابه مع حكاية "العطار" إلا فى جزئيات بسيطة :

(أ) بطل الحكاية مطرب شيخ بسيط ضاقت به الحياة :

"فهذا المطرب - حين شاخ وضعف - أصبح - لانعدام كسبه - رهين رغيف واحد" [٤] .

(١) محمد بن منوّر بن أبى سعيد ميهنى : أسرار التوحيد چاپ سوم ص ١١٦ - ١١٧

(٢) فروز انفر : مآخذ قصص .. ص ٢٢

(٣) الترجمة لكفافى ص ٢٥٢ والبيت فى المثنوى ص ٩٤ دفتر أول :

آن شنيدستى كه در عهد عمر بود چنگى مطربى باكروفر

(٤) الترجمة لكفافى ص ٢٦٩ والبيت فى المثنوى ص ١٠٢ دفتر أول :

چونك مطرب پيرتر گشت وضعيف شد زبى كسبى رهين يك رغيف

(ب) قصْده الله تعالى :

"فـاليوم لا كسب لى ، وإنى ضـيفك ، وهاأناذا أضرب الصنج من أجلك فإنى لك" (١) .

(ج) وفى قـصـة العطار أتى هاتف إلى الشيخ أبى سعيد وعند الرومى أتى الهاتف إلى عمر :

"وفى الوقت أرسل الله إلى عمر نومًا لم يستطع أن يتمالك منه نفسه" (٢) .

"وقوله : لقد هتف النداء بعمر (قائلاً) : "يا عمر خلِّص عبدنا من الحاجة" (٣) .

(١) الترجمة لكفافى ص ٢٦٩ والبيت فى المثنوى ص ١٠٢ دفتر أول :

نيست كسب امروز مهمان توام   چنگ بهر توزنم آن توام

(٢) الترجمة لكفافى ص ٢٧١ والبيت فى المثنوى ص ١٠٣ دفتر أول :

آن زمان حق بر عمر خوابى گماشت   تاكه خويش از خواب نتوانست داشت

(٣) الترجمة لكفافى ص ٢٧٧ والبيت فى المثنوى ص ١٠٦ دفتر أول :

بانگ آمد مر عمر را كاى عمر   بنده ماراز حاجت بازخر

(د) وإذا كان الشيخ أبو سعيد فى قصة العطار قد أرسل المال للعازف ، فإن سيدنا عمر فى قصة جلال الدين قد ذهب بنفسه إلى المقابر بحثًا عن الشيخ العازف معطيًا له المال :

"لقد اتجه عمر نحو المقابر مسرعًا باحثًا ، وقد تأبط كيسًا" (١) .

وأعتقد أن إسناد "جلال الدين" بطولة حكايته إلى سيدنا "عمر" يعود إلى ما عرف عن سيدنا "عمر" ﷺ من سهره على الرعية وحرصه على الوقوف على أحوالهم ، وأن إسناد "العطار" بطولة حكايته إلى "الشيخ أبى سعيد" يعود إلى إعجابه بشخصية هذا الصوفى الكبير ، وربما لتأثره بقصته النثرية التى وردت عنه فى كتاب "أسرار التوحيد" الجامع لحكاياته .

٤ – وفكرة "أن العشق لا يتلاءم مع الفكر والعقل" صاغها "العطار" فى حكاية رمزية تبدأ بالبيت التالى :

"كان لعاشق معشوق كأنه القمر ، خلع الحب أمامه قلنسوته" (٢) .

(١) الترجمة لكفافى ص ٢٧٧ والبيت فى المثنوى ص ١٠٧ دفتر أول :

سوى گورستان عمر بنهادرو   در بغل هميان دوان درجست وجو

(٢) مصيبت نامه ص ٣٤٧ والبيت :

عاشقى رابود معشوقى چو ماه   مهر كرده ترك پيش او كلاه

وتحكى قصة ذلك العاشق الذى انتظر فترة حتى وعده معشوقه فى النهاية بالوصال ، وحين طرق العاشق باب معشوقه فى الموعد المبرم بينهما سأل المعشوق : من الطارق ؟ أجاب العاشق : أنا ؛ فقال المعشوق : عُدْ بعشقك من حيث أتيت . ما دمت أنت أنت فما أعرف أحداً يقول : أنا ، ثم قال المعشوق : امضِ لأنك عاقل والعاقل ليس عاشقاً والعاشق ليس له مصلحة مع نفسه .

أخذ "جلال الدين" هذه الفكرة ، وصاغ منها حكاية مشابهة لحكاية "العطار" ، وتبدأ بالبيت التالى :

"قدم رجل وطرق باب صديق . فقال الصديق : "من أنت أيها المفضال" [1] .

وهى حكاية طويلة تتشابه فى محاورها مع محاور حكاية "العطار" وكذا النتيجة وإن اختلف تصوير النتيجة بينهما :

(أ) فأجاب الرجل : "أنا" فقال الصديق : اذهبْ فالوقت غير ملائم وليس للغرِّ مكان على مثل هذا الخوان" [2] .

(١) الترجمة لكفافى ص ٣٦٠ والبيت فى المثنوى ص ١٥١ دفتر أول :

آن يكى آمد درِ يارى بزد ‏‏ ‏‏ ‏‏ گفت يارش كيستى اى معتمد

(٢) الترجمة لكفافى ص ٣٦٠ والأبيات فى المثنوى ص ١٥١ دفتر أول :

گفت من گفتش برو هنگام نيست ‏‏ ‏‏ ‏‏ برچنين خوانى مقام خام نيست

(ب) وإذا كان "العطار" قد خلص فى بيان فكرته إلى أن "العشق" لا يتلاءم مع الفكر والعقل إلى حرمان العاشق من عشق المعشوق لأن عقله معه فى عشقه ، فإن "جلال الدين" قد عَبّر عن هذه الفكرة نفسها بصورة مختلفة عن صورة "العطار" ، وهى أن جعل عاشق حكايته يدرك هذه الفكرة من المعشوق فينال منه غرضه :

"فذهب هذا المسكين ، وقضى عامًا فى السفر ، فاحترق بشرر من فراق الحبيب" .

"ونضج هذا المحترق فعاد ، ودار مرة ثانية حول منزل رفيقه" .

"ثم طرق الباب بمزيد من التهيب والأدب حتى لا تنطلق من بين شفتيه لفظة خالية من الأدب" .

"فهتف صديقه قائلاً : "من بالباب ؟" فقال الرجل : "أنت بالباب يا مليك القلوب" .

"فقال الصديق : "الآن ما دمت أنت أنا ، فادخل يا أنا : فالدار لا تتسع لاثنين كل منهما (يقول) أنا" [1] .

(١) الترجمة لكفافى ص ٣٦٠ والبيت فى المثنوى ص ١٥١ دفتر أول :

رفت آن مسكين وسالى در سفر — در فراق دوست سوزيد از شرر

پخته شد آن سوخته پس بازگشت — باز گرد خانه انباز گشت

حلقه زد بردر بصد ترس وادب — تابنجهد بى ادب لفظى زلب

=

٥ - وفكرة "ينبغى رعاية الأدب وعدم الاغترار بالعز والدولة ونسيان الضعف البشرى "صاغها" "العطار" فى حكاية رمزية تبدأ بالبيت التالى :

"كان لإياز الفضى القوام منزل فى الطريق يدخله كل يوم" (١) .

وتحكى قصة "اياز" غلام السلطان "محمود الغزنوى" ، وكان يخفى فى منزله لباسًا صوفيًا ، وعندما سأله السلطان "محمود" عن ذلك اللباس أجابه : حتى لا تذهب العبودية عن ذاكرتى .

ولقد أخذ "جلال الدين" فكرة هذه الحكاية ، ونظم عنها حكاية مشابهة لها تحت عنوان "قصة اياز وحجره داشتن" ، وتبدأ بالبيت التالى :

"سحب إياز ذلك اللباس الصوفى حكمة ، وعلق حذاءه" (٢) .

وعلى النهج نفسه الذى وضح فيما مضى نجد محاور الحكايتين متشابهة وإن زاد "جلال الدين" فى عدد أبيات حكايته وملأها بالتشبيهات الجزئية المؤكدة لفكرتها ، أضف إلى هذا أن "جلال الدين" قد مارس أسلوبه الاستطرادى فيها ؛ فكان يتوقف فترة ليتناول حكاية أخرى ثم يعود ثانية على حكايته الأساسية .

= بانگ زد يارش كه بردركيست آن   گفت بردرهم توى أى دلستان
گفت اكنون چون منى اى من درآ   نيست گنجابى دو من رادرسرا

(١) مصيبت نامه ص ١٣٩ وما بعدها والبيت :

داشتى درراه اياز سيمبر   خانه هرروز بگشاديش در

(٢) المثنوى ص ٩١٦ دفتر بنچم والبيت :

آن اياز زيركى انگيخته   پوستين وچارقش آويخته

١ – وفى "مصيبت نامه" أيضًا حكاية تقدم ذكرها كلها ، وترجمتها إلى العربية [١] ، وتبدأ بالبيت التالى :

كَفت آن ديوانه بس بى برگـ بود زيستن بروى بتراز مرگـ بود [٢]

وتعبر هذه الحكاية عن الحالة الاجتماعية "لخراسان" فى عصر "العطار" وما كان بها من تفاوت طبقى رهيب ، وأرى أن "جلال الدين" قد تأثر بفكرة "العطار" وأسلوب صياغته لها فصاغ منها حكاية مشابهة لحكاية "العطار" تحت عنوان "حكايت آن درويش كى درهرى غلامان آراسته عميد خراسان را" ، وتبدأ بالبيت التالى :

"كان شخص جسور فى هراة ، حينما تراه – هو غلام سيد" [٣] .

وهى حكاية طويلة تعبر أيضًا عن حالة "خراسان" والتفاوت الطبقى الرهيب فيها ، وتتخللها حكايات جزئية – كعادة جلال الدين فى عرض حكاياته – وإن تميزت حكاية "العطار" عنها بالإحكام والتتابع فى أحداثها وكثرة ما بها من أدلة على سيطرة "عميد خراسان" على كل ثروات "خراسان" فى ذلك الوقت ، وهو الغرض من نظمها .

(١) ارجع إليها فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٥٣ – ٢٥٤ .

(٣) المثنوى ص ٩٨٥ – ٩٩١ دفتر بنجم البيت :

آن يكى گستاخ رواندر هرى چون بديدى او غلام مهترى

القسم الثانى :

ترجمة المنظومة كاملة

تنويه

أنـــوّه - بدءاً - إلى أن " الشاعر " كانت له سمة منهجية تغلب على معظم حكاياته التطبيقية التى تعقب مقالاته الأربعين ؛ فقد كان يختم - غالبية هذه الحكايات - بأبيات تحتوى على فكره الصوفى أو الدينى بعيداً عن أحداث الحكاية .

وكى يَبين الهدف ويتضح ، قمتُ - فى أثناء الترجمة - بفصلها فى فقرة منفصلة فى نهاية كل حكاية .

المترجم

فـى توحـيـد الـبـارى عـزَّ اسـمـه (ص ١ - ١٤)

الحـمــد الطاهر من الروح الـطاهرة لذلك الطاهـر، الـذى وهب حـفنة تراب[١] الخـلافة، واهـب العـقل الذى يكون ترابه "آدم"، الجـزء والكل برهان لذاته الطاهرة، فـيُشرق شـمسَ الروح، ويجعلهـا هكذا خفـيةً فى طين آدم، وحـينما يأتى بطين آدم إلـى الصحراء يظهـره كله على هيـئة أعـجـوبة، وعندمـا يضع روحًا فى داخل نطـفة، فـإنه يضع شمسًا فـى حبة خردل، ويجعل مهـبط روح القدس له قلبًا، ويشكل له جسدًا على هيئـة " دحية الكلبى "[٢]، ويجعل له عينًا من قـلامة ظفر، ويجعل بحـر قلبه بين إصبعـيه[٣]، وحينما يجعل الجـبل مثل ظلِّه فإنه

(١) أى الجسد البشـــرى وهـــذه إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [سورة البقرة آية ٣٠] .

(٢) روح القدس فى البيت إشارة إلـى جبريل عليه السلام ، أما "دحيـة الكلبى" فى البيت إشارة إلى الإنسان المخلوق عامة ، و "دحية الكلبى" هذا هو الذى كان "جبريل" عليه السلام يأتى إلى النبى ﷺ على صـورته وكان من أجـمل الناس شكلا (مختـار الصـحاح ص ٢٠٠ القاهرة ١٩٥٣م) .

(٣) إشارة إلى الحـديث " قلب المؤمن بين إصبعين من أصـابع الرحمن إن شاء لأثبـته وإن شاء لأزاغه (الجامع الصغير ص ٨٣) .

يجعل البحر مهداً لحركته[٤]، ويحضر له اللبن من إصبع " الخليل " ، ويحضر له "عيسى" بواسطة "جبريل"، ويجعل طفله فى المهد نبيًا، ويجعله أكثر نضجًا عن كل شيوخه[٥] ، ويجعل الجبل فى عنق "عوج"[٦] ويلقى الاضطراب فى "يأجوج ومأجوج"، ويقرّ له الرضاعة، ويحضر له اللبن من بين فرث ودم[٧] ، ويجعل التراب مهداً لبنى آدم[٨] ، ويجعل الرياح حملاً لمريم[٩]، ويجعل الموج الدافق جسراً له[١٠] ، ويجعل النار المحرقة طينًا بارداً له[١١] ، ويجعل الذئب شاهداً على

(٤) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ ﴾ [سورة الأعراف آية ١٧١] .

(٥) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾ [سورة مريم آية ٢٩] .

(٦) هو عوج بن عنق ، إنسان عجيب الخلقة كان معاصراً لموسى عليه السلام وقتل على يديه لأنه أراد منع بنى إسرائيل من العبور أثناء رحيلهم بأن ألقى موسى عصاة تبلغ عشرة أذرع إلى ارتفاع عشرة أذرع وضرب بها كعب عوج هذا (تراجم أعلام مصيبت نامه ص ٢٢٨) .

(٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ ﴾ [سورة النحل آية ٦٦] .

(٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴾ [سورة النبأ آية ٦] .

(٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ [سورة مريم آيه ١٧] .

(١٠) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴾ [سورة الشعراء آية ٦٣] .

(١١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [سورة الأنبياء آية ٦٩] .

"قميص" يوسف " ومن رائحة القـميص يرتد بصيراً[١٢]، ويهب العبد سلطة المَلك ، ويلقى هذا في غـياهب الجب ويهب هذا منـزلةً وجاهًا، ويضرب الحجر بالعصـا فينبجس ماء زمزم[١٣] ، ويجعل "آدم" عاصيًا لأجل حبة شـعير[١٤]، ويخرج الميت من الحى ، ويحيى الصـحراء بعد موتها[١٥] ، ويزاوج بين الثلج والنار معًـا حتى يتم الطهر من كليـهما، ويأتي بهـرةٍ من عطـسة أسـد، ويأتـى بثـور من أسـفل هرةٍ ، ويجـعل الكافـور رداءً للعسل، ويجـعل هـذا الرداء حـينذاك زنبوراً ، ويجـعل القمر طابع حسن على الوجنة ، ويضع الثور على ظهر حوت، ويذيب الحجر ماء من خشيتــه، ويجعل المـاء زئبقًا من خوفه ، ويضع في نملة آلاف أسراره ، ويملأ قلبهـا بالاضطـراب مـن شوقه ، تارة يأخذ مَلكًا ويصلبه ، وأخـــرى يحطـم جنـاحـه ويجتث قلبــه ، ويصنع جناحًا

(١٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا ﴾ [سورة يوسف آية ٩٣] .

(١٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [سورة البقرة آية ٦٠] .

(١٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴾ [سورة طه آية ١٢١] .

(١٥) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ [سورة الأنعام آية ٩٥] .

لـ "جعفـر الطيار"[16]، ويجعل " عليًـا" بابًا لمدينة العلم[17] تارة يخلق زوجةً من رجل لا زوجة له[18] ، وأخرى يخلق رجـلاً من امرأة لا زوج لهـا[19] ، تارة يأتي بتـغـريد من طائر، وأخـرى يأتي بـالمَنِّ من النحل، فيهب الأولى من بين الحجر والدود ويهب من فم الثاني الكرم والرزق ، ويجعـل الدخان أنجمًـا بلا نار، ويأتي بحـجر النار ويجـعله هشيـمًا ، يستـمد الحجـرُ الباردُ حرارتَه من نار القلب، ويستـمد الغـصنُ اليابس نعومتَه من الفاكهة الندية، تارة يأتي بالأشهب من الأدهم[20] ، وأخرى يأتي بالليل من النهار، ويضع الزنـبار في شراب الشمع ويجـمع القمر بالشمس[21] ، ويجعل بعوضة تشق الصـف وتواجه من بحجم الفيل، حتى أغارت على رأس "يحيى"[22] ، ثم أشارت إلى بقائه حيًا، ويضع

(١٦) هو : جعـفر بن أبي طالب ابن عم النبي و أخـو عليّ بن أبي طالب وهو من كبار صـحابة الرسول ولقـد تولى إمارة الجيش في فتح بيت المقـدس وقطعت يداه الاثنتان وهـو يحمل راية الإسلام . وبعد استـشهاده قال الرسـول إن الله عوضه بجناحين من الياقـوت الأحمر يطير بهما إلى الجنة ولهذا سمى بجعـفر الطيار (تراجم أعلام مصيبت نامه ص ٤٠٣) .

(١٧) إشارة إلى الحديث الشيعي " أنا مدينة العلم وعليّ بابها" وهناك حديث شريف رواه الترمذي " أنا دار الحكمة وعليّ بابها" .

(١٨) يقصد حواء من آدم عليه السلام .

(١٩) يقصد عيسى عليه السلام من مريم .

(٢٠) الأشهب هو النهار والأدهم هو الليل .

(٢١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴾ (سورة القيامة آية ٩) .

(٢٢) يحيى : هو يحيى بن زكريا قتله بنو اسرائيل بأمر حاكمهم "هيرودس" لأنه لم يوافق على أن يتزوج الحاكم من بنت أخيه لأن ذلك محرم وبعد أن قتـل يحـيى وضعت رأسه في =

المُلك فى يد أحد الرعاة، ويجعل له المنَّة على العالم، ويحبس الشيطان فى خاتم، ويحولّ أحد الملائـكة للناس " إبليس " ، ويجعله فى الطاعة آلاف الأعـوام ، ويطوق عنقـه بطـوق اللعنة[٢٣] ، ومـا إن أعطى ذات "يونس" سـرَّ الحـوت حتى جعله طعامًا له[٢٤] ، وجعل المـاء ترابا تحت أقدام "عيسى" ، وبثَّ فى هذا التراب من نفسه الروح الطاهرة ، وهكذا أظهر ذلك الغيب الخفى ، وأظهر اليد البيضاء من هذا الجيب[٢٥] ، تارة قد رفع ترابين إلى أعلى الطريق ، وأخرى قد هبط بالقدح القدسى إلى قاع الجُب، فـسعـادة الروحانين من حُـبِّه وبكاء الملائكة من خـشيـته ، فيهب قطرة دُرًّا مكنونًا ، ويعطى نقطةً بُعْـدَ الفلك ، ويعقد القلب بالدم ، ويأتى أيضا بخليفة من حفنة تراب[٢٦] ، وقيَّد العـقل الجامح بالشرع ، وأحيا الجـسد بالروح والروح بالإيمان ، ومدَّ بسـاط الفلك أمام بلاطه

= طست وقدمه الحاكم إلى الفتاة التى يريد أن يقترن بهـا (حامد عبد القادر : قصص الأنبياء ص ١٠٦) .

(٢٣) إشارة إلى قـوله تعالى ﴿ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (٧٧) وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ [سـورة ص آية ٧٧ ، ٧٨] .

(٢٤) إشـارة إلـى قـوله تعـالى ﴿ وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ وقـولـه : ﴿ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴾ [سورة الصافات آية ١٣٩ ، ١٤٢] .

(٢٥) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ﴾ [سورة الأعراف آية ١٠٨] .

(٢٦) إشارة إلى قـوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [سورة البقرة آية ٣٠] .

وخلق قرص الشمس وكأس القمر ، وحينما أنشأ الموج فى ماء البحر ، فتح لكليهما من الأمد الصيرورة أيضًا، وأشعل من الشجر الأخضر شمعة[٢٧] حتى احترق " كليمه "[٢٨] مثل الفراشة ، وأضرم نارًا فى يد العدو حتى أخذ "خليله " طبع "السمندر"[٢٩]، [٣٠] ، وجعل الكلب فى الكهف كلب الروم[٣١]، وأذاب الحديد والفولاذ مثل الشمع[٣٢]، وأحضر حصان الفلك إلى الحقّ، أتى به فى طريقه خانعًا خاشعًا ، وجمع غبار الأرض مقلوبًا، وخضّب طرف ثوبه بالدم من الشفق، والطريق الذى كان الفلك يسير فيه، كان يسير فيه مقلوبًا فى التراب ومخضبًا بالدم فى حزنه، ولقد جعل الحجر فيه يئن والطير أيضًا، وأتى بالطير إليه ومن حصاه هيأ البَرد،وبدأ طائره الثملُ حربَ

(٢٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ الَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ [سورة يس آية ٨٠].

(٢٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِىَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِى الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّى أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة القصص آية ٣٠] .

(٢٩) السمندر اسم دابة لا تتأثر بالنار وعُرّبت لفظًا ومعنى.

(٣٠) إشارة الى قوله تعالى ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [الانبياء آيه ٦٩] .

(٣١) شارة إلى قوله تعالى ﴿ كَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ﴾ [سورة الكهف آية ١٨] .

(٣٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ ﴾ [سورة سبأ آية ١٠] .

(٣٣) إشارة إلى قصة فيل أبرهة الذى جاء ليهدم الكعبة وإرسال الله تعالى إليه الطير الأبابيل لترميه بحجارة من سجيل كما فى سورة الفيل .

الفيل، وألقى بحصاه وسط الكعبة[٣٣]، وأخذ النملُ طريقه من كمر محكم، لا جرم أن تمنطق مع "سليمان"[٣٤] في الـ"كستى"[٣٥]، وحينما أوحى إلى النحل معلمًا ومرشداً ، لشدَّ ما جعل الحلوى على هيئة الشمع[٣٦]، وصار لعنكبوته خيوط تشبه الشرك، فوقع مثل ذلك الطائر في شركه، وبعد كلمة من كلمتين لهذا الطيب الذكر، فظهر في الثالثة بعد ذلك الأركان الأربعة[٣٧]، وجعل الحواس الخمس أميرًا على الجهات الست وجعل السبعة في الدورة الثامنة[٣٨]، وصارت الأفلاك التسعة مثل العشرة واحداً على بابه، وجاء مكانها لديه أعلى من كلا العالمين، وحينما جعل الأمانة على كاهليه[٣٩] في الثامنة،

(٣٤) إشارة إلى سورة النمل وموقف سليمان مع النمل .

(٣٥) الكستى أو الكشتىّ في الكتب البهلوية هو حزام خاص بالزرادشتيين ولا يعد المرؤ تابعا لهم إلا بالتمنطق به (د. محمد معين: مزد يسنا وتأثير آن درادبيات فارسى ص ٢٤٣-٢٤٥ جاب دانشكاه١٣٢٦٥ هـ. ش) .

(٣٦) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ [سورة النحل آية ٦٨] .

(٣٧) أي بعد قوله تعالى ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ ، تظهر الدنيا بأركانها الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار.

(٣٨) السبع هي السموات السبع والأراضين السبعة والدورة الثامنة أي الدورة التالية للدورة السابعة.

(٣٩) أي الإنسان الذي حمل الأمانة أي الخلافة.

لم يعطه الأربعة ولا أعطى الأربعة له[٤٠]، وقال للإنسان فى ماء أجاج وزاوية : أقبلْ ؛ فالأفضل أن تكون الدنيا لك زاداً ومتاعًا، وجعل له فى الظلمات ماء الحياة، ووجهه إليه بسرعة ولطف، وجعله سلطانًا على الأسْوَد (الليل) وعلى الأبيض (النهار) ، وجعل له فى الحلكة ضياء كالقمر ، وأجلسه كالبدر على محراب الفلك ، وأجلس الخلق فى عهده وميثاقه، تارة يجعل المصباح اسمًا له وتارة العين، وجعل له فى المصباح زيت اللوز، وألبسه فى الخلافة الملابس السوداء، وزيّن بلاطه بالديباج الأبيض ، وتشريفًا له أقام ذلك الحاجبين المعقوفين، وجعلهما دائمًا رهن إشارته، وأقام له فى باطنه مخدعًا يسكن إليه في قلبه وقت الغبار ، وجعل له فى ظاهره حاجبين نادرين حتى لايغار الجنُّ على غرفته، وجعل صفًا من الأهداب على بابه حتى يدفع هذا الصفُّ أىَّ شخص عنه، ومع مكانته ؛ فقد جعل له الجبَّ مثل "يوسف"، وأعطاه الطريق إلى السموات السبع ،وجعل له متعة النظر كلَّ لحظة، ونثر له على الطبق نقد الجوهر، ووهب لإنسان عينه السواد وقد أعطاه له نقداً على طبق؛ لأنه أعطاه العين، وجعل الوهم جاسوسًا له في طريقه، حتى يهيئ له المحسوسات من غير المحسوسات عدة مرات ، وأحضر له الخيال فى خزانته حتى يتخيل كلَّ شىء حسبما يريد، وشرَّفه بفطنة الحفظ حتى

(٤٠) أى لم يجعله حيوانًا يمشى على أربع تكريمًا له.

يحافظ به على الأسرار،وأودع فى قلبه كنزاً من المعرفة، ووهب له من الروح كأسٍ "جمشيد"[41] وصفة "عيسى"، وحينما صدَّره المَلكُ على كلِّ أمر ، يسر له تصريف الأمور، وهيئ له فى داخله فراشًا، وجعل له النوم قرينًا حسنًا، وحينما يكون عمله فى النوم هو عشق الملك فإنه يجعل من أهدابه رماحًا نافذة، وفتح صدفتيه[42]، وجعل فيها اثنتين وثلاثين حبة لؤلؤ متراصة[43]، وفتح تسعة وعشرين نبعا بليغا[44]، وجعلها رسناً للاثنين والثلاثين ، وأظهر من الصدف الذى يشبه النغمة كلمة"لا" حتى ينطق فمه بقول " إلا الله"، وصار تمساح "لا" معظما أيها العزيز ، ذلك لأنه منحه القمةً والسفح أيضا مثل جبل قاف، فأظهر لجبل قاف عنقاءً مدلَّلةً حتى يبسط سيمرغ[45] المعنى جناحه ، وأظهر للعين نونا فيها حتى يظهر للصدف نبع جميل ، وعقد

(٤١) جمشيد هو: جم من ملوك البيشداديين العظماء ويسميه العرب (منوشلح) ويقال إنه صعد على ربوة عالية بآذربيجان ووضع عليها عرشا مرصعًا بالذهب ووضع على رأسه تاجا من الذهب وجلس قبالة الشمس التى أرسلت أشعتها على العرش والتاج فظهر شعاع فى غاية اللمعان اسمه (شيد) فصار الملك يسمى (جمشيد) .

(٤٢) أى شفتيه أو فكيه .

(٤٣) أى أسنانه البيضاء مثل اللؤلؤ .

(٤٤) يقصد بها اللغة بأبجديتها ذات التسعة وعشرين حرفا والتى تنسال من فمه ومن بين أسنانه .

(٤٥) السيمرغ طائر وهمى فى الأدب الفارسى مثل العنقاء فى أدبنا العربى، وقد اتخذه " العطار " فى " منطق الطير" رمزًا للحق تعالى وللسالك الذى يسعى للفناء فيه والبقاء به.

" طس "[٤٦] على وسط نملة، وأعطى "يس "[٤٧] لأهل سرّه، وحينما تُحْجَبُ الصَّدَفُ بكثرة يكون الحجاب فرضًا للمحجوب، ثم يفتح هنا اثنى عشر حجابًا حتى لا يخرج أحد عن لحن الـ " پرده" يكفيك أنك متلائم لـ " پرده‌ء عشاق" حتى يطبق نغمها الآفاق، وحينما رأى الـ " مخالف" استعادها منه حتى أقام الـ "مخالف" بعد لحن الـ "پرده"، عزف الأولى على الـ " النهاوند" والأخرى قيدها بالـ "بند"، وبعد صوت حاد وصيحة مدوية عزف على الـ " حسينى" بصوت عذب ، وفى النهاية حلّت لوعةُ الفراق من الـ " سپاهان" ومن الـ "عراق "[٤٨]، حتى جعل لسانًا ذربًا فى الفم ، وجعل عقلاً لكل من أنكر، وبدون هذا السيف الذى تعرفه؛ فالأفضل له الأضطراب والحدة والمرارة والحلوى والمزازة، ولو يجعل الحامض لاذعًا ويستعيده بقوة فلن يجعل مرارته بين الحلو والمالح، ويظهر تعلقه بنثر درّ الجوهر، ويظهر سرٍّ حدته مع بداية حدتّه، ولو كان النطق يمثل صعوبة له ومشقة فإنه يجيد إخراجه بانسيابية ونعومة مثل السيف، وحينما انفرج الصدف ودار اللسان ظهر الجوهر المنثور بلا غفلة، إذا لم يحصد طائر " التذرو" السكر فقلْ :

(٤٦) إشارة إلى سورة النمل التى تبدأ بـ " طس" .

(٤٧) إشارة إلى سورة يس التى تبدأ بـ "يس" .

(٤٨) ألفاظ الـ: پرده ، پرده عشاق، مخالف ، نهاوند، حسينى، سپاهان، عراق . كلها أسماء لنغمات ومقامات وآلات موسيقية وردت فى هذه الأبيات.

لا تفعلْ ، وإذا لم يَر الأعمى الجوهر فقلْ له : لا تبصرْ، يا مَنْ صار كلا العالمين فيك ظاهراً ولا يبدو لهـا ظهور من الروح والروح تظهر منك، يا من لا يظهر باطن لروحه ولا يبطن ظاهر لروحـه، فأنت فيك الظاهر والباطن فـلا ظاهرٌ ولا باطنٌ بل هما أنت، حينما أتيت بذاتـك المقدسة فلم تذهب باطنًا ولـم تأتِ ظاهراً ، كلا العالمين قدرتك التى لاشبيه لها ولو كان ظـاهرك شيئًـا فهـو أنت، حينمـا تكون للعـالَم الأول والآخر والجزء والكل والباطن والظاهر،فـأنت الكل والآخرون لاشيء؛ فأنت الموجود ولا يوجد شيء أيضًا، يامن اختفت طلعتك فى الجسم والروح وغاب العقل والفكر فى شأنك، يكون العقل والروح والقلب محدوداً لديك؟ أنَّى للمحـدود أن يصل فى معبوده ؟ يامَنْ يكون الوجـود بعد طلعـتك، وحـينمـا تكون أنت الوجـود فكيف يكون لأحـد وجـود - قبلك-؟ فأنت واهب العقل للـعقلاء وأنت رب الأربـاب ، فى البداية تُلقى الجميع تحت التراب ثم فى النـهاية دائمًا تصلح شأنهم،أراك على باب القـضاء من الأرض حتى السمـاء وفي الوسط من الجـبال حـتى اليابس، حـينما لم يجد العـرش شمة منك فى أى مكان صـار للعرش كرسى تحت أقدامـه، وصار الكرسى محواً منه من كـثرة الطلب وتحتم أولاً ثبات العرش فى الأصل، وحينما صـار للوح بدونك روح مفعمة بالحرقة، وصار اليـوم الأول مع بداية اللوح ، حتى شق القلم من آلائك، وصار مثل القلـم فى الخط بسبب عشقك، وضرب الفـلكُ السماءَ من

شوق هذا، ولم يَسعِ الأرضَ فى كلّ وجه، وتدور الأرض لأجلك كل لحظة وترفع الأكف إلى السماء تضرعًا، وصارت الشمس كلبًا فى حيّك من الخجل، وجاءت ساخنة بسبب اللون والاستدارة، والقمر الذى كان فى أوله مثل النعل فى النار، يكون فى النار مسرورًا مادام هذا النعل منك، ونفس الصبح يضحك على تذكرك فيحيى الخلق من نفسه مثل "عيسى"، والنهار يتجدد منك بروح أخرى، ذلك لأنك كل يوم فى شأن آخر[49]، والليل الموحش الذى له كل ليلة ما يشبه رهبتك له أسنان بيضاء ضاحكة من كواكبه، وللسحاب بدونك قلب مفعم بالبرق غرورًا وعلى صفحته آلاف من قطرات الدمع، والرعد أحضر التسبيح[50] مضطربًا وأحضر برقه الماء هائجًا ، وحينما كان للبرق بدونك ألم صاف، لا جرم طالما أن كان الآن سخيًا، والنار تحمل ماءها من حرقتك طالما يموت الفكر صاديًا للماء مثل النار ، والرياح تأتى ذليلة مسحوقة وتدور بذراتها حول حيّك صفر اليدين، وحينما أضرم شوقك النار فى السحاب سال ماء وجهه واحترق مثل النار، والرياح الباردة لأجلك وضعت تراب الطريق على رأسها، وأسلمت نفسها للرياح من قهرك، والجبلُ تخضب قلبه دمًا من تقريرك، وسال منه الماء من اضطرابك،والبحر حينما ذهب عنه الماء بقى صادى الشفة

(٤٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ [سورة الرحمن آية ٢٩] .

(٥٠) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ ﴾ [سورة الرعد آية ١٣] .

فدفع السفينة إلى اليابسة عن شوقك، والورود كلها الزاهية النقية تناثرت على التراب من شوقك،والبرعومة حينما تشعبت من التفتح صار طفلها اليوم شيخًا من اشتياقك، فتضع كأسًا ذهبيًا على يد النرجس وتهب أمير المجلس الفضة، وتُمنطقَ الجبلَ بزهور الشقائق حتى تخضبت عمامته بدم الكبد، وحينما نَبت الياسمين على أرضك فقد منح الخوذات الأربع لون السماء، وصار البنفسج درويش حيّك، ونما فى سكْرك وعشقك، والسوسن حين يلهج بشكرك بعشرة ألسنة، فإنه صار عبدًا طليقًا إلى السموات السبع، والبرعومة كانت للوردة الحمراء نصلاً ويا للعجب فأعطيتَها نصلاً للوردة الحمراء لهذا السبب، تأملْ كتاب الورد فمن يقرأه بحق، فمع كل ورقَة منه يملأ حَمْدُك فمَه ذهبًا، مهما أتحدث فلستَ ذلك الذى أتحدث عنه، ومهما أبحث فلستَ ذلك الذى أبحث عنه، فإذا كنتُ لا أعرف ففيم حديثى عنك ؟ وإذا كنتُ لا أظفر بشىء ففيم بحثى عنك؟ للكل ذاتٌ واحدة أما الصفات فهى عند الجميع مختلفة فى الكلام والعبارة(٥١) ، للكل ذات واحدة وأنا لستُ عالمًا، مع أن الطريق واحد فانا لستُ بصيرًا، طريقك

(٥١) هنا إشارة واضحة إلى فكرة وحدة الوجود، مع أن "العطار" فى "مصيبت نامه " ممن يؤمنون "بوحدة الشهود"،لكن ثقافة العصر ربما تكون قد تغلبت عليه هنا؛ إذ كان لها فى عصره انتشار طاغ. ويشير محقق المنظومة فى حاشيته (١) ص٩ إلى أن هذا المعنى موجود فى البيت التالى الذى لم أعثر عليه :

عباراتنا شتى وحسنك واحد   وكل إلى ذاك الجمال يشير

هذا ليس له نهاية فى كل زمان، والخلق يحتارون فيه كل ساعة، الذهابُ فى منزل هذا الطريق أبدىٌّ، والمضى يكون فى دمع القلب الدموى كلية، من لم يعرف قصة القلب والروح ، كيف يستطيع أن يعلم، وكيف يقدر على أن يعرف ؟ كل من يقتفى أثر هذا السرِّ المشكل،كيف يحمل روحا واحدة ولو كانت له مائة روح؟ فما الحيلة فى هذا التخضب بالدم؟ وكيف الخروج من وجودى؟ حينما لا أجد ثانية سرِّ الرسَن، أظل حائرًا مثل الإبرة ثانية، ليس سوى الإسراع فى النكوص ذلك؛ لأن هذا الوجود هو العدم، والفلك يرغب فى أن يقتفى أثر هذا السر، فكيف يحمله إلى هذا الطريق حائرًا؟ وأنت السلطان في تصريف هذا، فكيف يتسنى لك صنع الحيرة؟ فلماذا هذه الحيرة الكثيرة الآن؟ فإن لم تكن تعلمها، فاعلمْها من السماء، فسواء الفلك أو الشمس والقمر أو النجوم، فهى الأكثر حيرة كل ليل وكل نهار، فليس ثمة طريق فيك إلا بالحيرة، وليس ثمة معرفة لكنهك أيها الحبيب . الوصل للحبيب الذى ليس له نظير ليس يسيرًا، فإن كنتَ آملاً فى الوصول فأمتْ نفسك، لو تسنى لك الوصال بلا ألم ، فكنْ صادقًا وابتعدْ عن الخَيال، صرْ فى طريق العشق بلا علائق، صرْ تراب طريق وكذا نارًا متوهجة، أنَت مثل الطين اللازب(٥٢) وقت العَمل فلا جرم

(٥٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴾ [سورة الصافات آية (١١)] .

أن يكون لك تعلق بلا حصر، يلزمك تعلم العمل من النار وتمتلك مذهبًا عجيبًا في الاحتراق، حينما تحترق يَمْثل أمامك كلّ ماتريد، وتترك الكل وتصير معه، وترفع شيطان القلب بالفضة والذهب، وتترك الفضة والذهب كله بك، ذلك لأن الشيطان من النار وأنت من التراب، أنت تبكى وهو يحرق كلّ طاهر، فإذا ما كانت الدنيا الدنية إقطاعَه فالنار ليس لها بسببه أىّ صديق، وأنت لا ترى ذلك لأن إبليس اللعين لم يتجه بوجهه من النار على الأرض، وقال : لقد انصهرتُ من النار ولن أسجدَ، ذلك لأننى متصهرٌ، وما دام الحقُّ تعالى قد خلق النار معظَّمةً، فكيف يتسنى لها أن تحنى الرأس بالسجود؟ وهكذا صار الأمر صعبا على النار من النار، ذلك لأنها تخشى النار المُحْرقة، الحياة سواء أكانت طيبة أم خبيثة هى الأرض والرياح والماء والنار، كيف يمكن بين اختلاف هذه الأربع وخصومتها أن تتصف بالوحدة ، تكمن حرارتك فى الغضب والشهوة، ويبوستك فى الكبرياء والنخوة، وتمتلك برودتك تجمدًا دائمًا، وتأتى لك رطوبتك بالرعونة دائمًا يحتجب كل الأربع عن بعضهم ويتصارعون فيما بينهم ليلاً ونهارًا، تارة يظفر هذا وتارة ذاك ، فكيف تمضى سواء بهذا أو بذاك؟ هذه الأعداء الأربعة فيما بينهم، فأنَّى يصيرون لك أصدقاء فقط؟ وأنت أيضًا فى خصومة مع الأعداء وتنتظر المحبة من العدو؟ إن تُرد أن تحفظ وجهك آمنًا فأدرْ ظهرك لهؤلاء الأعداء، هكذا صار جسمك معتدلاً

ومتـصفًا أيضًا من اخـتلاف الأربع وخصومـتهم، بأن توجب لروحك عشـقا بالحرارة وذكراً بـرطب اللسان ونديِّه ، ويجب الزهد ليبـوستك من التقوى والدين، ويلزمك آهة باردة من برد اليقين[٥٣] ، طالما توجد الحـرارة والبرودة والرطوبة على هذا الـنمط، يكون لروحك الاعتـدال وطيب أكثر، فكل من تصيـر روحه معتدلة هكذا، يصير حجـر جسمه ياقوت قلب هكذا، ولو كان على غيـر هذا لكان عاراً؛ فالعار لا يكون ياقوتا ولو كان حجراً، فاجتهدْ أيها السالك من رعونتك حتى لا تصبح مـثل "إبليس" اللعـين، وتكون من الملائكـة وتصيـر شـيطانا، وتصـبح "اهرمن"[٥٤] وتصـيـر "هامـان"[٥٥]، ويصنعـون لك كـلبـا من مـقـام "البلعمي"[٥٦] أو يجعلون لك قلبًا مـثل " برصيصا "[٥٧] أولا، فاجتهدْ يا مَنْ كنتَ ياقـوتًا للملك حتى لا تصـير في الطريق مَـسْخًا ومـلعونًا،

(٥٣) إشارة إلى إحدى مراتب المعرفة: برد اليقين وعين اليقين وحق اليقين.

(٥٤) أهرمن : هو إله الشـر أو الظلام فـيمـا يسـمى بالديانة الزراد شـتيـة وهو يظهـر ليحـاربه "أهورامازدا" إله الخيـر والنور لينتصر عليه إشـارة إلى انتصار الخيـر علىّ الشر والنور على الظلام (ارجع إلى الملل والنحل للشهرستاني وقصة الأدب الفارسي لحامد عبد القادر) .

(٥٥) هامان : هو وزير فرعون موسى عليه السلام .

(٥٦) البلعمي هو : بلعم عورا رجل زاهد مستجاب الدعوة ظهـــر في عهد موسى عليه السلام (تراجم أعلام مصيبت نامه ص ٣٩٨-٣٩٩).

(٥٧) برصيصا هو : أحـد الأولياء، وكان قد كفربوسوسـة الشيطان أبيض ابن إبليـس ثم انخرط بعد ذلك في العبادة الأبدية للخلاص من ورطته التي وقع فيها (تراجم اعلام مصيبت نامه ص ٣٩٧-٣٩٨) .

فانهم يكثرون من القلب فى مثل هذا الطريق، ويصنعون من الذهب فضة ومن الورد شوكا، رأى السحرة العصا فى يد الأمين، قالوا آمنًا برب العالمين(٥٨)، ثم إن اليهود العميان فى أمر النبوة قد سجدوا أمام العجل من سفاهتهم، ثم آمنوا من عصا الساحر، ثم كفروا بعد ذلك بالعجل، وأنت هكذا تعلم أن هذا هو سوق العشق، وهو مثل سوق بغداد ودمشق، كفى لتراب «آدم» الحياة من الرياح، ولو كان هناك شئ آخر سوى هذا فهو الآن، كيف يكون العشق اليوم وغدا ؟ كيف يكون الدين هنا وهناك؟، يارب، أى نظر طاهر لك أظهر «آدمَ» من التراب؟ وهيًأ فيه هذه الأعجوبة كلها، وجعله تلميذا لأهل العرش على بابه، ذلك الذى كان ترابا، وبسبب وضاعة الفرش فقد رفعه من أسفل إلى فوق العرش مثل الجوهر، ورغب ذلك الذى هو فوق العرش فى التحول عنه، فاختار الله ورغب عنه فى جناح جبريل، فلماذا القشرة للسماء والعرش والعنصر، وللتراب كله حقا اللّب الحسن؟ وبعد التراب يكون أكثر كمالا من القرب، لأن ذلك الذى كان أكثر هجران هو الأكثر وصولا، فكل قوس بعد كثرة شدّه يصير سهمه بلا شك الأكثر قربا، طالما لم يذهب بعد إلى الطريق، فاحتلْ له، كيف يتسنى له القفز من الماء والعودة؟ فيكون التراب ذرة ذرة من

(٥٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ (١٢٠) قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الأعراف آية ١٢٠، ١٢١].

اشتياقه، وتحضر النار هلاكه من الروح، صارت جهنم له ذرة فى المخ والجسد، ولم يغتر بنفسه مثل الآخرين ، لا جرم أن اقترب فى الأمانة ، وكثر اقتراب كلا العالمين له، جاء لملكه السلطان والممالك، جاء الرجل(٥٩) وقد سجد له الملائكة، وجاء له جسم "آدم" وصورة الروح، وجاء له جوهر الروح وجسم الأحباب، لا جرم أن جاء لك روح الروح، جاء لك روح العالم بغير عالم، حينما تخرج تمامًا من الجسم والروح،فأنت لا تبقى والحق يبقى والسلام ، ويحملك الكنز فى قعر الروح ثملا، حتى لا يأتى أحد إلى هناك ليظفر به، لكن "إبليس" حينما لم يجد شمة روح، كفّ يده ولم يظفر هناك بنفع ، هذا الذى يكون لبلاطه قفل بلا مفتاح وهو الذى يكون بحرًا لا يبدو له قعر، فلو دلفتَ إلى هذا البحر لحظة واحدة ، سترى عالمًا من الحيرة مذيبًا للروح، ويهبك مائة عالم من الحيرة للحظة واحدة ، ويهبك ذرة الحيرة بمائة حسرة، وما دمتَ لستَ بحراً فانظرْ إليه، وحينما تدور السفينة حول اليابسة، حطمْها . كيف تليق المعرفة لكل تافه ؟ يكفى " كلكم فى ذاته حمقى"، كل ما تعلمه يكون لك بلا شك، وإنْ لم تعلم ستكون واحداً من الأغبياء، كانت الهاء من الباطن والواو من الظاهر ، وكان معنى هو الأول والآخر(٦٠)، لو تشير بهاء "هو" وتعبرٍ بواوها، فـأطحْ بالهاء

(٥٩) أى آدم عليه السلام.

(٦٠) إشارة إلى قوله تعالى﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الحديد آية٣] .

وحررْ الواو، وصِر عبدًا واذكرْه بغير هاء وواو، حينما يكون هو الظاهر فإنه يكونَ كل شيء، وليس فى اليد شيء منه سوى التخيل، طالما يكون هو المنجم هكذا ويخفى عليك، فكيف تتأتى لك رؤياه ومعرفته؟ فكل ما تراه ليس أكثر من خيال ، وكل ما تعلمه ليس أكثر من محال.

١- الحكاية والتمثيل (ص ١٤ - ١٥)

كان ذلك المريد يقول أمام الشيخ الشهير: إنَّ أسماء الحقِّ تعالى تفوق الحصر، فقال له الشيخ: أيها المريد الشديد الغفلة ، ليس للحقِّ فى الحقيقة أى اسم؛ ذلك لأن كل ما تدعونه به ليس هو، وذلك الذى تحصيه وكل ما تعلمه ليس هو ، لو تجرعت بالقوة مائة بحر ، فَكُنْ ثابتًا مثل جبل ، ولا تكنْ هائجًا مثل بحر ، ولا تكنْ فى النهاية هكذا لأنك من جرعة واحدة ستسلك الطريق مثل السهم بشجاعة ، اترعْ الأبحرَ السبعة ثم متْ فى أنين من الرغبة إلى قطرة أخرى ، مُتْ صاديًا لهذا لو كنت حيًا، كنْ تراب هذه الأعتاب لو كنت عبدًا، لا تلحسْ الكأس كثيرًا يا أبا العجب، وحينما تترعه اطلبْ كأسًا أخرى . كل من لا يصير حبلى من ألم هذا ، يصير امرأة ولا يكون رجلَ هذا، لأن يكون فى قلبك ذرة ألم الله أفضل لك من نتاج كلا العالمين، الخلق من كل نوع يموتون فى طريقه ، حينئذ سيحملون خلود ذلك،

أنا مقيم فى هذا الانسحاق وفى هذا الألم طالما أن هذا الألم نديمى فى الغد، أنا أحيا فى الدنيا كلّ لحظة أيضًا بهذا الألم وكفى به رفيقًا لى فى القبر، هذا الألم أنيسًا لى يوم القيامة وليكن هذا الألم عملى وقت الحساب ، وسواء أكان مصيرى الجنة أم السعير فلتكن روحى يا أخى ثملة بهذا الألم، فكل من ليس لديه هذا الألم لا يُعد رجلاً وليس ثمة علاج إن لم يكن لك هذا الألم.

أيها الخالق، أنا عاجز حيِّك، هَوَيْتُ منكفئًا وقلبى متعلق بك، يا مَنْ ألم الدنيا رفيقى إليك وأرغب فى أن أقترض منك ألمًا آخر ، يحملنى الألم صوب حبّك وهو ألمٌ عَذْب، وأَلمُك فى قعر الروحٍ كنزٌ رائع، وأنت قادر على فعل ما تريد فعله، وأنا حائر جدا كلّ لحظة بسبب ألمك هذا ، إن لم يبق "للعطار" ألمك ، فهو لا يريد كفرًا لأنه رجل دين، وألمك لازم لأن روحه تحترق، والدنيا تصهر قدمه على النار، ألمك لازم لقلبى لكنه جدير بك وليس لائقا لى ، أرسلْ الآلام العديدة التى لديك لكن أرسلْ القلب أيضًا أيها الحبيب ، أين القلب الذى يحمل ألمًا بدون حبك؛ فليس ثمة رجل يحمل مثل هذا الألم.

أيها الخالق ، طالما هذا الكلب[٦١] فى داخلى، فطريق روحى صوبك غير آمن، فإما أن تلقى به فى عمله بحكم الشرع أو تطيح به

(٦١) أى النفس الأمارة.

إلى الملاحة كلية ، كفى بى وجـود هذا الكلب المختال فى داخلى ، فإن لم أكنْ، فأنت موجـود وهذا كافٍ لى، وأنت لديك الكثيـر من أمثالى فى كل عـاقبـة، وأنا ليس لى سـواك حتى الأبد، حـينمـا تسحـبنى من الشاطئ إلى البـين ، فأنا فى البينِ على الشـاطئ بالاختيـار، وبقيتُ فى وسط الطريق وحـيـدًا ، وبقـيتُ وحيـدًا وحـائرًا، يا مَنْ أكـون عنـدك وحيـدًا، يكفينى وجودك مـعى، فـإذا ما كنتُ وحيـدا بلا رفيق فكفـى ذكرُك رفيقا لى حتى الأبد .

٢ - الحكاية والتمثيل (ص ١٥ - ١٩)

حـينمـا أشـرف " فـرعـون" على الغـرق فـى ذلك الوقت، مـلأ "جـبريل" عليه الـسلام فـمَـه بالطين اللازب، وكـان قـد نطق نصف الشهادة فقط، ورحل عن العـالم قبل النصف الآخر، وجاء من "الكريم" هذا القول: أيها الروح الأمين، لو مَكَّنْـتَ هذا اللعين من إتمام الشهادة، لمحوتُ عنه بكمال قدرتى ذنوب كفر أربعمائة عام.

أيها الخالق، لو كنتُ[٦٢] بحكم العادة سأنطق فى النهاية بالشهادة دفعة واحدة، فأنا أيضًا لى فرعون النفس، وليس لها شيء مطلقًا سوى الشهـادة، ولقد نطقتُ بها قـبل موتها ، نهـضتُ بها ثم اختـفت، فامحُ عنها الكبـر والفرعـونية ، وأنطلقْ سراح الروح منـها بمائة لون، الروح

(٦٢) الحديث للعطار نفسه.

عندك مثل الصيد فلاتُلقها في شَصِّها[٦٣] الروح مطيعة لك فلا تسلمها لهذه النفس، حينما جاء دثار القلب أسود من الذنب مثل المنحرفين من الأزل وقبل الذنوب؛ فكيف أصيره أبيض بيدي؟ كيف أجعله غير يائس على بابك؟ أنت تقدر على جعل الشعر أسود مثل القار، فلا تجعله بلون اللّبن برائحة اللّعل، لو جاء لون الدّثار لديَّ أسود فاجعلْه مثل شعري أبيض أيها الكريم، فلا تجعلني أمام بابك يائسًا، فاجعلْ سوادي أبيض بسرٍّ لطفك، لقد سقطتُ في طريق الخوف والأمل ، سقطتُ في الأسود وفي الأبيض ، كل لحظة يصل إليَّ فيها ذنب ، يصل إليَّ مرافقًا له منك إنعام ، فأنا أحسن الصنيع في هذه الدنيا وأيضًا لا أكثرت بها كثيرًا، لو يهيئون لي عالما ذرة ذرة، فكيف أغيب لحظة عن بلاطك؟ طالما تحدثتُ بحرارة فإن اللسان قد احترق، وقال إن العالم قد اشتعل عليَّ مثل النار.

يارَبِّ أطلقْ لساني من اليد، أطلقْه وحررْني من العالم، أعطني ثمالةَ وَلَه التيقظ، أعطني غفلة وجد التنبه، مادمتَ تَحضر، فصِلْ برفق، ومادمتُ تُحسن، فصِلْ بعفو. فلو تلوثتْ النفسُ في عُرفي ودَستوري، فطهرْها بقوسك من دَنسي وفسادي ، لو صرتُ ناراً متوهجة فأنا بلا رماد، وما دمتُ صاديًا لجودك فلا تشعلْ روحي، وإذا ماكنتُ حالِكَ العقلِ من فرط جهلي، فلا تعاملني بجهلي من فيض فضلك، وإذاً ما مزقتُ

(٦٣) أي النفس الفرعونية الأمارة بالسوء.

ستري بيدي، فاحْمني بسترك أيها العظيم ، وإذا أسلمني الدهرُ إلى رياح الجهل، فاشملني بعفوك وتجاوزْ، وإذا ما حطمتُ الزجاج مثل طفل رضيع، فلا تمنعْ براءة الطفولة على مثلي بفضلك، وإذا ما حطمتُ الزجاج وانساب الزيت، فلا أعلم لي مهربًا منك سوى بابك، كلي تضرع في شرياني وفي جلدي؛ فأنت تحبه مثل صوت الرباب. لو تدفعني تحت أقدام قهرك، فسوف تنثر على رأسي مائة نثار من اللطف، ولو تجرحني بسيف العدل، فسوف تجعل فضلك بلسمًا لروحي ولو تشق صدري انتقامًا مني فسوف تجعلني في مائة حب من ذلك الحقد، ولو تظهر لي عقبة واحدة بالخوف فسوف تحلُّ لي مائة عقدة بالرجاء، وإذا ما أظهرتُ بخلي وجهلي فسوف تكشف لي عن جودك ورضاك، وإذا ما تعطني الخوف من عذابك فسوف تعلمني بسرعة درس التضرع، ولوتدفع بي إلى طريق مظلم فسوف تحضر لي مائة مشكاة من لطفك، ولو تلقي بي في بحر متلاطم فسوف تعلمني السباحة وتهبني العزم، ولو تسحب جرمي في الطريق مع مائة عالم فطالما ألجأ إليك من عاري وشناري، فإذا ما كان الاضطراب مني فالسَّكينة منك، وإذا ماكانت خطوة مني فمنك مائة خطوة، وإذا ما كانت السَّكينة من عطاياك فليس ثمة عطاء مثل عطائك.

يا مَنْ الوفاء منك، لا تجافني ، ويا مَنْ العطاء منك لا تأخذني بجريرتي، إذا لم يتقبل أحدٌ عذري فاستمحيك عذراً لجرمي، فعفوك يكفي، عين عفوك هو طلب العاصي ، ولهذا سلكتُ ميدان العصيان،

حينما رأيتك حلالاً لمشاكلي بسترك، مزقتُ الحجب بيدي مرة أخرى، طالعتُ رحمتك صاديًا، فاطلبْ الماء لي ، فقد أرقتُ ماء وجهي بذنبي، ومادمتُ أراك المحيي المطلَق، فتحققَ لي أن أرى نفسي مقتولاً ، ألقيتُ نظرةً على مائة بحر من الحب، فلا جرم أن ألقيتُها باضطراب ، أنت المعزُّ وأتيت لك بالدليل، فقد أتيت بنفسي أمامك ذليلا، صرتُ على دراية ببحر فضلك فقد أتيتُ خاويًا الوفاض صادي الكبد، قد رأيتُ لك عالمًا من ماء الحياة، وأنا أموت شوقًا لقطرة واحدة منه، أطلب طوفان جودك وأصل من القحط يابس الشفة، السهم الذى انطلق من قوس حكمك وتقديرك ، جعلتُ الروح هدفًا لأجله، وأنا أخرج من مائة روح بسهم واحد؛ فلو تخرج النصل بيدك، ماذا أقول لك وأنت تعلم كل شيء؟ ولماذا أبحث عنك وأنت في أعماق روحي؟ حينما صرتُ غير واعٍ لما قلته فمهما أقول عنك فأنت أكثر من ذلك بكثير.

أيها الخالق، أنا أعْدو لتلك اللحظة ، التي بقيتْ، ويلزمني رفيق من لطفك ، فحينما يحين الوقت فهو ذلك الوقت أيها الكريم ، فهْبني القوة له أيها العظيم، ففي ذلك الوقت الذى تُنتزع فيه الروح، أنثرها لك أيها الخالد، وإذا ما تهبُّ نسمةٌ واحدة من ناحيتك فأنا أضحي بالروحِ في حبّك، لحظة واحدة لي معك يتمُّ فيها كلُّ شيء، يامَنْ أنت كلُّ شيء ، أنعمْ عليَّ بتلك اللحظة والسلام.

فى نعت الرسول ﷺ (ص ١٩ - ٢٣)

ذلك الذى هو فرض عين لنسل آدم، ويُنعت بأنه صَدْرُ كلا العالمين وبَدْرهُما، شمس العالم مربى الدين السيد القائد للأنبياء، قدوة الأنبياء والمرسلين مقتدى الأولين والآخرين، صادق القول فى الأرض والسماء، الطاهر فى الدنيا فهو مائة عالم فى عالم واحد، مرجع الخلق وإمام الكائنات ، فعله حجة وإعجاز أيضا ، ذاته جوهر بحر التقوى ، دعواته هى الدعوة إلى الحقِّ حتى الأبد ، جاء لكلا العالمين شفيعًا، جاء لنسل آدم معينا ، عقل الكل جزءٌ من صورة روحه، فصار كل جزء كُلاً من إيمانه، ضربت النوبة له منشور "أدنى"[٦٤] وحرر الطغرائى له " لانبى بعدى"[٦٥]، جاء "آدم " الشيخ له طفل طريق ، واتجه صوب شرعه من أجل اللبن، والشمس تونق بطلعته والسماء تحمل صويه مائة سجدة ؛ فهو نقطة الكونين وبداية[٦٦] ظهورهما، وهو قدوة الثقلين وأعجوبتهما، ذلك لأنه فى الصورة بمعنى العالم ومن خلقه يكون الخلق كل لحظة ، الجنات

(٦٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ [سورة النجم آية ٩] .

(٦٥) إشارة إلى الحديث الصحيح أن الرسول قد قال عن على بن أبى طالب " علىٌّ منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى" رواه أحمد والشيخان .

(٦٦) إشارة إلى فكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، وسبق الحديث عنها تفصيلاً فى الفصل الأول من الباب الثانى فى قسم الدراسة تحت بند " خامسًا" .

الثمـانى جرعة مـن كأسه، كـلا العالمين من ميـمَى اسمه، لـيس للعالم نصـيب إلا ميم واحـدة، ثم جاء لمحـمـد ميـمان من الاسم، لا جـرم؛ فالعالم الأول من مـيمه الأولى وذلك العالم الثانى من ميـمه الأخرى، هو سيد أولاد العـالم وكفى، هو شمع جمع كلا العـالمين وكفى، كان القطب الأصلى ظاهراً وخـفـيًا، ورفـع الرأس بسبب ذلـك من نافجـة الدنيا ، هو نبى السـيف بلا جور؛ لأنّ "عليًّا" رضى الـله عنه كان لدينه كحـد السيف(٦٧)، كان نبـيا فى الظاهر والباطن، وقـال نحن الآخرون السابـقون(٦٨)؛ فله من الباطـن حجة "كنت نبـيًّا"(٦٩) ، وله من الظاهر دعوة ختم الرسـالة، نوره واهب الأصل للعالمين كليهمـا، ومقدّم على الدنيـا والروح، شعـاع كـلا العالمين صـورة قلبـه، الجهـات الست فى السمـوات السبع مـنزل له، هو ذلك الذى اعتـزّ الدينُ على يديه، ومن ضـياء نوره فى الليلة الظلـماء تلتـقط الإبرة، ولمَ لا والشمسُ شـمسُ وجـهــه، والليل آية ذؤابتــه ، هو البلســم الشـافى لكل الـقلوب، هو المصـرف لكل المشكلات، حـيـثـمـا شق أرض المشكلات، طلع منهـا

(٦٧) إشارة إلى الحديث الشيعى : " لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار " .

(٦٨) إشارة إلى حديث : " نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتينا ه من بعدهم وهذا يومهم الذى فرض عـليهم فاختلفوا فيه فهـدانا الله له فهم لنافيه تبع فاليهود غدا والنصارى بعد غد " (صحيح البخارى الجزء الأول ص٣٦ وص١٠٣) .

(٦٩) إشارة إلى الحديث: " كنت نبيا وآدم بين الروح والجسـد " ويذكر أحيانا " كنت نبيا وآدم بين المـاء والطين " وقد أخرجه البخارى فى تاريخه.

شـمس الكائنات، وحينمـا شق الأرض نصـفين فى البـداية ، تسنى له حل المشكلات الخفية، كـفى أن كان قطب العرش والفرش والكرسى؛ فلماذا تسأل كيف مضى إلى الحق؟ ألا فاصمتْ ، أنَّى للورد أن يخرج من قباه بدون ريح الـصَّبا؛ وهو ورد الغيب المنصور مـن الصبا، هو فى عمل من البـداية حتى النهاية ، وغـارق فـى الأسرار مـن إخمـصه إلى مفـرقه ؛ ففى بدايته "زملينى يا خـديجة"[٧٠] وفـى نهايتـه " كلمينى يا حميراء"[٧١] ، حينمـا زاد النبوة جمالا، جـعلت روحـه المـاضى حالا فـى المستقبل ، كـفـى لأمـر جسمهْ "دق عظمى"[٧٢] ، وتتنفس روحـه منه "اشتد شوقى"[٧٣] أحضرت الشمسُ طستًا وماءَ الكوثر بسبب فتح فى صـدره، وغسلتْ روحـه الطاهرة حتى الأبد بماء الحـياة من جـملة الكون والكائنات، وما إن ابتعد الطست عن صدره حتى امتلأت المجرةُ بالنور من صورته، حينما صار الهلال نعـلا لبراقه، صار بدرًا كاملاً فى

(٧٠) إشارة إلى ما قاله الرسول فى بداية نزول الوحى عليه، وعلى إثرها نزلت سورة "المزمِّل"

(٧١) إشارة إإلى قول الرسـول : "خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء" وهى السـيـدة عائشة أم المؤمنين التى كانت تلقب بالحميراء لشدة احمرار وجهها.

(٧٢) إشارة إلى ما قاله الرسـول : " صوموا تصحوا " ، ثم قال " دق عظمى" بعـد تأثر الصحابة حينما علموا أن بيته يخلو من الطعام منذ شهر .

(٧٣) إشارة إلى قول الرسول فى لحظة الموت حين قال لجبـريل عليه السلام : "ماذا جاء بك يا جبريل" ؟ قال جبريل : " إن شئت قابضا وإن شئت زائراً " فقال الرسـول :" بل اشتد شوقى" .

بداية كل شهر، الشمس على بساطه رغيف خبز، مع أن حرارتها زادت عن الحد، وزحل كان حاجبًا له والقمر فى الليل البهيم قارعًا لطبله، الزهرة كناسٌ دائم على بابه والمشترى قاض القضاة لعساكره، والمريخ حارق لعدوه الحاقد، وعطارد طفلٌ بضّ يتعلم على يديه، أمام لطفه الروح عالم وماء الحياة قطرة والكوثر ندىّ، أمام خلقه هو الخلق وكفى ، وهو حُلَّة الفردوس للخلق وكفى ، أمام جوده فإنّ متاع الدنيا يابسه ونديه يساوى قدر حبة شعير واحدة يابسة جدا، أمام علمه الملائكة والأنبياء قاطفو الثمار من يد عظمته، أمام حلمه فإن الجبل الوقور يرتعد فى الأرض فرقًا مائة مرة خوفا وفزعا، حينما أشرقت الأسرار من غيب الغيب سراً سراً ، جعلت ذلك النور الذى حصلت عليه هو نفس نوره؛ فهو قد ضارع "يوسف" الصديق جمالا وضرب خيمة حُسنه قبالته، وملأ حلق "داود" بالاضطراب من حُسن صوته وأدهش الخلق بصوته ، وضرب على كف "موسى" وأظهر اليد البيضاء جليَّة لكل العالم ، وألقى ظله حينذاك على نفس "عيسى" فألقى الاضطراب بسببه فى أرجاء العالم .

وحينما جاء "محمد ﷺ" أصلاً لهؤلاء السابقين فقد جاء أصلاً لهم بروحه، فلا جرم أن سبق العالمين كليهما فى الخلق، والأكثر عجبًا أنّ روحه كانت فقيرة؛ فالذى كان من الحق كانت روحه وليس هو - كجسد - ومن ثمّ لم تكن له علامة سوى الفقر، كان مُلك " أحمد"

من "أحد"، وكان ملكه حتى الأبد "الفقـر فخـرى"[٧٤] هو المقصود بالخلق وكفى[٧٥] فكان للحق الحبيب الدائم وكفى، ولم يكن فى الآفاق مجرد نبى، ولم يكن أحد يضارعه فى أمر النبوة، لكنه خاتم الأنبياء كلهم، لكنه ليس مستغنيًا كالآخرين، طالما كان مثل المصطفى نبيا، فكيف يساويه آخر؟ كيف يسترشد آخر بمصباح فى ضياء شمس المشرق؟ ألم يقل النبى: لوكان الكليم - موسى - الآن حيًا لاتبعنى ؟ "وعيسى ابن مريم" الذى رُفع إلى السماء يمّم وجهه شطره فى آخر المطاف، ثم صار المسيح الشهير تابعه فسمّاه الخالقُ لذلك بالمبشّر[٧٦]، ليس فى الإمكان نبوة بعده ، ولم يوجد أحدٌ قبله أكثر إيمانًا منه، اكتمل الإيمانُ فى عهده، وليس أعلى من الكمال إلا الزوال ، حينما أتى إلى حدِّ الإمكان لا جرم أن تقدّم الأنبياءَ .

اسمعْ من القرآن، ولا تضيِّعْ نفسك عبثًا، إلى حجة " اليوم أكملت لكم"[٧٧] . لم يتسنَّ هذا الشرفُ مطلقًا لأية أمة ،

(٧٤) إشارة إلى حديث : " الفقر فخرى وبه افتخر". قال الحافظ بن حجر عنه إنه باطل موضوع (العجلونى: كشف الخفاء ١٣١/ ٢) .

(٧٥) إشارة إلى الحديث الضعيف " لولاك .. لولاك ما خلقت الأفلاك".

(٧٦) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ﴾ [سورة الصف آية ٦] .

(٧٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [سورة المائدة آية ٣] .

ولم يتسنَ هـذا العزُّ مطلقا لأى نبى آخر، جاء اختلاف أمته رحمة[٧٨]، وماذا أقــول عن اتفــاق أمته عليــه؟.

فـى معـراج الـرسـول ﷺ (ص ٢٣-٢٩) .

ذات ليلة هبط" جبريل" الأمين، وقـال : يا محبوب رب العالمين، مائة عالم من الروح قد جلست فى انـتظارك، وفتحت لك قلوبًا كانت مغلقة، للسـموات السبع حياة من طلعتك، حـتى تخرج إليهم من هذا الرواق ذى الجهات الست، فـتضىء للأنبياء عيـونهم، وتونق للملائكة أرواحهم، وتضرب هذه الدنيـا وتلك فى بعضهمـا ، ثم تنشر علمًا فى ذروة العـالم، حينمـا تمضى دائمًـا من الدنيا ومن الروح، فـسوف تجـد الروح والدنيا فى قربك فى التوِّ.

ومـا إن سـمع "المصطفى" هذا القـول حـتى هاجت روحـه مـثل البحـر، وانطلق من " وثاق أم هانئ"[٧٩] حامـلاً معـه على " البراق" أم الكتاب[٨٠] شـوقًا، وهكذا أطلـق العنان صوب السـمـاء حتى تجـاوز

(٧٨) إشارة إلى حديث أورده المحقق فى حاشية (٣) ص ٢٣ نقله عن سفـينة البحار ١/٤١٠ وهو : " اختلاف أمتى رحمة" .

(٧٩) وثاق أم هانئ هو منزل أم هانـئ بنت أبى طالب ﷺ واسمـهـا فاخـتـة، وهو المنزل الذى انطلق منه الرسول ﷺ إلى مـعراجه حسب رواية ابن عبـاس رضى الله عنه التى جاءت فى صحيح البخارى فى أول باب الصلاة.

(٨٠) أم الكتاب هى الفاتحة، ويقال هى القرآن كله.

الزمان والمكـان، وجـاءه العالمـان كـلاهما متـشفعـين، وطوى له كلا العالمـين بطبقاتـه المتعـددة، وهو فى ذلك المعـراج لا ينظر إلى مكان ؛ لأن الملك يعلـم مَنْ هو ، فـلا جـرم أن رأسـه كـانـت حـادة كـالإبرة، وكانت عينه إلى أسفل كالإبرة ، لم يرفع عينـه عن قدمـه مثل الإبـرة، ولم يبق للإبـرة رأس أو مكان قـط، لا جرم أن لم تبق له إبرة واحـدة عدوا، ولم تبـق إبرة مقيِّـدة له مثلمـا كان " عـيسى"[٨١] ، طالمـا لا تجد الإبرةُ هذا الرسن، فأنّى لها المضى فى طريق طويل.

فأظهر الحقُّ تعـالى الكثير من كرمه لـه بما لم يظهره لأحد في أى قرن من القـرون؛ إذ كشف له عن سـرٍّ كل الكائنات حتى يطلع السـيد على شـمس الذات ، لأن كلَّ سـرٍّ له يخرج مـثلمـا يخـرج القمـر من السـحـاب ويصـبح واضحـا بدون أسف مـنه، لكن الرسـول لم ينظر لذلك، يعنى أنه يعلم ما مقصودى ، فللعين رؤية وللروح وَسْمٌ وكفى، وإلا فكفى لعـينه بدونه " مـا زاغ"[٨٢]؛ فـشاهد فى البـداية "آدم" ذلك الذى وُلد طفـلاً شيخًـا فأخـذه من التراب وأعطاه لبن لطفـه ، " فآدم" كـان بلا أب وبلا أم فاعـتنى الحقّ تعالى بـه، فمـرحى لعناية الحـبيب. وألبـسَه حُلةً مـن عُـريه، فمـا العـرى؟ أى هو من إيمانه. وعلَّمـه أولاً

(٨١) تذكر الروايات أن عيسى عليه السـلام حين صعـد إلى السماء لم يكن معه من الدنيا سوى إبرة فلم يُفـسح له الطريق إلى الجنة حتى ألقـى بهذه الإبرة (تعليـقات فؤاد روحـانى على الهى نامه ص ٣٤٧- ٣٤٨ كتا بفروشى تهـران).

(٨٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾ [سورة النجم آية ١٧].

الأسماء كلها[٨٣] وعظّمه فى النهاية بالمسميات ، وصار بعد ذلك للتدريس مقصداً، وقال درس " ما أوحى "[٨٤] إلى " إدريس" وصدّق "نوحًا" فى مصيبته وعلّمه النواح شوقا للحق، واتجه من هناك صوب "إبراهيم"، وعلّمه مائة درس فى الخلّة[٨٥] وفى إثر ذلك أعطى "يعقوب" دواءه بأن وهبه " بيت الأحزان "لألم دينه، ثم مضى صوب "يوسف" وهو يطالع الأفلاك ، وقد استملح حسنه، ثم مضى صوب "اسماعيل" واهباً إياه الروح؛ فهو قتيل العشق وقد أعطاه قربانًا، وأظهر لأمر "موسى" الكثير من تفكيره، وأظهر له مائة طور أعلى من طوره مائة مرة ، وأباح مائة سرٍ عن النبى "داود" ، وأعاد عليه سرً "زبوره" المكنون، ثم أعطى " سليمان" فى قصره السلطانى خاتما فى مملكة الفقر . وجعل "لأيوب" النبى مَحلاً جديدًا وبدّل له مُلك الدنيا بالآخرة[٨٦] وصار لـ " يونس" مرشدًا من الحوت (الأرض) حتى القمر (السماء) وجعله ملكًا من السماء إلى الأرض، وكان " الخضر" طاهر الذات صاديًا له، فوضع على شفته قطرة ماء الحياة ، وحينما رأى رأس "يحيى" الطائرة ضمّه مع " الحسين" فى

(٨٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [سورة البقرة آية ٣١] .
(٨٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ [سورة النجم آية ١٠] .
(٨٥) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ﴾ [سورة النساء آية ١٢٥] .
(٨٦) حرفيا ، وبدّل ملك كرمان بالجنة .

عقـده ، وجاء إلى " عيسى " وجـعله مفتـيًا ، وجعله فى الهداية مـهربًا حتى الأبد ، ومع أنـه قد وهب أعمـاله مائة نظام ، إلا أنه لم يكن مـعه لذرة واحدة والسـلام. وفى النهاية حينمـا تجاوز الأفلاك ، اعـتزم منزل "لولاك"[٨٧] ، هكذا ذهبَ ولم يعدْ ذهابٌ ، وكان " مـحمدٌ " يقول لك فلم يبق قول ؛ فسقط فى البعاد فى كل جذبة حينما قطع مائة عالـم من العـقـبات ، وتحـدث مـرارًا فى ذلك المكان وقطـع فى كل لحظة طريق آلاف الأعوام . وحينما لـم يعد له طاقة فى الطريق ولا نفس ، ولـم يبق له محرمٌ سـوى واحـد ، وضعوا أمامه كـرسيًا من نور ، وفتحـوا أمامه حجـابًا سرمديًا ، وحـينما سقطـت هيبةٌ وعظمـةٌ لا حد لهمـا ، سقط الارتعاد فى روح " أحـمد " ، فى هذه اللحظة انمحت ميم " أحـمد " ، حتى بقى " أحد " وذهب " أحـمد " من البَيْن . حينئـذ جعل هذا الحالُ اللسان أخـرسَ ، ولزم للحال الحـديثُ بلسان أبكم ؛ فليس ثـمة مكان لنا فى مثل هذا المكان ، وليس ثمة نصيب لنا سـوى الأسف والحسرة ، وحـينمـا أُهرفُ فى هذا المقـام الصعب ، أكـونُ مـثل نملة تحـمل على ظهرها جبل قاف ؛ فلو كان للنملة خـصر مثل جبلٍ لكانت جديرة بلا شك لهذا العـمل ، وحينمـا ظهر لهـا صلة بهذا الخصـر ظهرت رغـبة للعاشقين . وفى النهاية أعطوها منه مالها ، وأعطوها كل ما تطلبه أكثر من ذى قبل .

(٨٧) إشارة إلى الحديث الضعيف : " لولاك .. لولاك ما خلقتُ الأفلاك " .

حينما جاء " محمد " مع نفسه لم يكن هو ؛ فواعجبًا قد تقول إنه ليس هو ، مثل رجلين من العرب تحابا وطلبا المحبة بينهما ، وأسقطا القوسين عن بعضهما على التمام ، أى أنهما صارا واحدًا على الدوام ، ولأن هذين الشخصين جاءا فى الأصل ذاتًا واحدة ، فاسْمُ هذا – عند العرب – عقد المسافات[88] . وواعجبًا ، حينما صار هذا العقد منعقدًا صار دائمًا دمًا وفعلاً وقولاً ، وجاء ما للأول ما للآخر ، وجاء حالُ هذا حَال ذاك . ونهضت الاثنينيةُ بينهما فى واحد وتعطلت أيضًا أنا وأنت . وفى تلك الليلة قال " ألَسْتُ "[89] ، وعقد مع النبى عقد المسافات . فألقيا قَوْسَي " قاب قوسين "[90] ياللعجب عن بعضهما من الصدق والطلب . وحينما حصل من الحبيب على هذا العقد ، صار قوله وفعله كلية قول الحبيب وفعله . وتأملْ أولاً قوسَى حاجبيه حتى يصير لك قاب قوسين صدقًا ؛ فلو كان لقوس " زاغ "

(٨٨) أى الوصول إلى مرحلة البقاء بعد الفناء طبقا لما جاء عند "فروزنفر" فى " شرح أحوال العطار ص ٤١٣ " . وجاء فى نهاية المنظومة " مصيبت نامه " ص ٤٦٤ فى " لغات واصطلاحات " : أن عقد المسافات هو أحد العقود اللازمة بين مالك الحديقة وحارسها الذى يحرسها له مقابل حصة من انتاجها .

(٨٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [سورة الأعراف آية ١٧٢] وهى آية العهد .

(٩٠) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ [سورة النجم آية ٩] .

في هـذا العــالم كـان للقــوس الآخــــر " زاغ " من " مـا زاغ "[٩١].
ظهر قـاب قوسين في العدد ، وظهر فَرْدُ حاجبيه من " أحد " ، وتحقق له سقـوط واحد منهـما ، فسـقط واحد معـه وواحد مع الحقِّ ، حـينما صار قوسا حاجبيه متصلين صارا واحدًا وتحررا من الاثنينية ، وصارت قاب قـوسين آية مـحكمة للـقلب ذلك ؛ لأن قوسَي الحـاجبـين صارا متصلين في واحد .

حينما صار النبي قيد هذا العقد صار لروحه نقد التوحيد المطلق ، وصل خطاب من حضرة العـزة ، فصـارت كلُّ ذرة دائمًا مائة شمس . فقــال له " الحقُّ " تعـــالى : يا حبـيب الخلق ، لو أقسم الخلق باسمي ، فأنا لقدرك هذا أقسم بك ، ولهذا أتذكرك بـ " لعمرُك "[٩٢] ، انظر إلى أسفـل وافتح عـينيك النرجسيتـين أيضًا حـتى ترى ما تحت قـدمك ، وحينمـا نفَّذ المصطفى الأمـر الإلهي ، رأى أسفله حـفنة تراب طريق ، قـال " الحقُّ تعـالى " : مـا أقلَّ مـا رأيتَ ، وذلك الذى جـاء كله تحت أقـدامك هو تراب أعـتـابك يا صـدر الأنام ، جـعـلتُـه كلَّه في شـأنك والسلام . قـال " محمد " : يارب ، هذا كلُّـه يقتلني ، ذلك لأنني أراه كله حـفنة تراب ، قـال " الحـقُّ تعـالى " : أيُّ قَـدْر لهـذا إلا أنه تراب

(٩١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾ [سورة النجم آية ١٧] .
(٩٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [سورة الحجر آية ٧٢] .

أعتابك ؛ فأنا أهبك محبتي وهذا مكانك ، فقال " المصطفى " : أردتُ أن أسجد أمام الله في هذا المكان ، وما إن انحنيتُ على الطريق ساجداً ، حتى رأيتُ نفسي على فراشي .

حينما رأى العالمين صار صاحب سرّ ، وفي عودته رأى فراشه ما زال دافئًا . ثم صار فراشه باردًا في ذلك الوقت ؛ لأنه كان قد خرج عن الزمان وعن المكان . يا من مكانك خارج كلا العالمين ، ما العالمان ؟ إنهما تراب أعتابك ، السماء حلقة واحدة من ذؤابتك ، بل هي عارفٌ بمعبد حيِّك ، ذهبت السماءُ يا مَنْ عرقُك وردٌ أحمر؛ فجفف وجهك بورق من الورد لا بورق الشجر. يا مَنْ قيام " فاستقم "[93] معراجك ، ويا من " قم فأنذر "[94] لعمرك تاجك . جاء لك " اقرأ "[95] من قلب قارئ ، و" ألم نشرح "[96] من روح عالم . وأنت كنت طفلاً أميًا ، وقراءة خطك يكون من لوح المولى . فلا جرم أن أتيتَ أميًا مطلقًا ، أتيتَ صامتا عن نفسك ناطقًا عن الحقّ . كل كلام تنطق به من الحقّ ،

(٩٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فاستقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سورة هود آية ١١٢] .

(٩٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ① قُمْ فَأَنذِرْ ﴾ [سورة المدثر آية ١ ، ٢] .

(٩٥) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ ﴾ [سورة العلق آية ١] .

(٩٦) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [سورة الانشراح آية ١] .

ذلك لأن روحك مشتقة من نور الأحباب . كل طعام وصل إلى حلقك وصل إليك من خلق خالق الخلق . إذا لم تجد حتى الأبد رائحة الطعام فيكفي قوت " يطعمني ويسقيني "[٩٧] . يا مَنْ الأرض والسماء تراب بابك ، العرش والكرسي قاطفًا ثمار جوهرك ، فطالما أحيا وطالما أعيش فأنا عبدٌ أسير لك بمائة روح . لا جرى على لساني غيرُ ثنائك ، ولا كان لروحي نقدٌ سوى وفائك ، أنا لستُ باللائق لو صف ذاتك ؛ فهذا القدر الذي تيسر لي فمن بركاتك . لو جاء الوصف مبارزًا لعقلي ، لجاء العقل قاصرًا عن الوصف وعاجزًا ؛ فحين يسمعه أحدٌ يعلم أنه وصف لله ، فهو يعلم أنَّى لوصف إنسان أن يصل إلى هناك .

أنا لا أدَّعي أنني لك " حسَّان "[٩٨]، بل أنا تراب كلب لديك بالنسبة له . إذا لم ترغب في النظر إلينا ، سنظل نقول حتى الأبد : أين المفر ؟ فعُدَّ كلامي هذا لأمتك ، وأنا سوف أُظهِرُ لهم ذلك الذي ترغب في فعله ، ذلك لأن هذه الحكاية نقلٌ عنك ، هي من ثقاة القاطنين لديوانك .

(٩٧) إشارة إلى حديث " أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني " رواه مسلم . وفي شرح النووي ١٥٦ / ٣ برواية (أبيت يطعمني ربي ويسقيني) .

(٩٨) يقصد الشاعر العربي " حسان بن ثابت " شاعر الرسول ﷺ .

فى الحكاية والتمثيل (ص ٢٩ - ٣٠)

حينما عاد " الرسول " ﷺ من المعراج ، قالت له " عائشة " ﵂ : يا بحر الأسرار ، أسمعتَ بأُذُن روح من الحقِّ تعالى سراً ، فأبحْ به ليكون نبراسًا لقلبى . قال: قال "الحقُّ تعالى" : أيها النبى لأجلِ حرمتك عندى ، إذا كان من أمتك واحدٌ من أهل السعير ، فهو أحبُّ إلىَّ من واحد من أهل الجنة من أمة أخرى .

لو تعدَّنى من أمة[٩٩] ، فعدَّنى من أمتك كرمًا منك مع ما لدىَّ من ذنوب ، وأنا لا أقول لك أن تميّزنى عن أحد ، بل عدَّنى فقط من عداد أمتك . حينما تكون لك البراءة والقدر فى ليلة ، من ثمَّ فالاثنان يمثلان لك يوم العيد . فلو تُنعم علىَّ بالبراءة من النار ، يصل إلىَّ من قدرك عيد سعيد . لو كان لى كَسْرٌ فى معنى الدين ، فاجبرْ كَسْرى يا ملك الدين . حينما حطمتُ جبرى فهذا يحدث دائما وأنت تعلم أن الكسر لازم للجرِّ . كان طوفان الشفاعة أمامك ، فجئتُ إليك مع قحط الطاعة . جئتُ إلى بابك قليل البضاعة على أمل فى شفاعة واحدة . حين تُقطر على شفتى اليابسة قطرة واحدة من بحر الشفاعة للحظة واحدة ، كيف يصير شخص يائسا من تلك الشفاعة ؟

(٩٩) الحديث صار " للعطار " موجهًا إلى الرسول ﷺ .

فكفى أن تكون فى النهاية الشفيع المشفع . إذا لم يكن لى حقٌ عليك فى الرحمة ، فكفانى رحمتك يا ولى النعمة . يا من وجودك رحمة للخلق ، انظرْ لروحى فقد بلغت الحلقوم . اخلعْ عليها خلعة من الإيمان يوم العطاء ، حينئذ تخرج مستريحة من حلقى . فخذْ بيدها بأن تجعل لها روحًا ، فتجعلها حتى الأبد علاجا لألم القلب ؛ فلو تجعل الإيمان الطاهر للروح رفيقًا ؛ فالروح تنعم والجسد يرتاح ثاويًا تحت التراب . اللَّحد يا شمع الدين فى قاع الجُبِّ ، كفى شعرة واحدة لك هى الحبل المتين لى . وأنا بتلك الشعرة أخرج من أنينى ولوعتى ، فأخرج مثل الشعرة من العجين(١٠٠) . فحين أتذكر ذنوبى ، أتذكر ديوانها الأسود ، أنا خجلٌ من تذكرها وأصرخ من أعماق القلب من ذلك الخجل . فما أكثر أن أكون ثملاً فأطلب الإنصاف منك . كفى لروحى أن تكون أمام مَلَك مثلك ، فصحْ واطلبْ منها السكوت . طالما تدفقت نيران ألمى حتى العين فقد تدفق ماء وجهى من الكبد إلى العين . القلب هو نقدى ، وأنا فقير عن الجميع ، فخذْ بقليلى يا مَنْ أنت الغنى عن الجميع . استقام أمرى من نظرة واحدة لك ، وذلك لأنه صنيع أمرك والسلام .

(١٠٠) إشارة إلى المثل المشهور : خرج منها مثل الشعرة من العجين .

فى فضيلة أمير المؤمنين أبى بكر ﷺ

(ص ٣٠ - ٣١)

طالما اتخذ النبىُّ ﷺ الصدِّيقَ ﷺ مَحْرَمًا ، فإنَّ الصبحِ الصادق قد شمل ساحة العالم . أشرف صبح الصدق من مشرق العزة ووجدت الدنيا عزًّها فى كل ناحية لها ، وامتلأ أرجاءُ العالم بالنور منه وأصاب عينَ السوء إمَّا بالعمى أو بالبعاد، وانهمر الصدقُ من كل أعماله وإن لم تكن تعرف فابحثْ عن أسراره ، وكانت قوته تذوب فى محيط صدره حين صار النبى ضيفًا على الحىِّ الذى لا يموت(١٠١) .
وكانت السموات السبع الجذابة مغلقة له ؛ لأنه لم يأكل زادًا طيلة سبعة أيام ؛ فقد ضحى بما لديه من مال تارة وبالروح تارة ، وتواءم مع الرسول ومع الإله ، حتى قال عنه " المصطفى " " للّه " الجليل : لقد كان وسيكون دائمًا لى الخليل . ولو كان ثمة خليل لى بخلاف " الأحد " ، هو لى " أبو بكر " حتى الأبد .

جاء تجلٍّ واحدٌ للخلق عامة، وجاء له خاصة من الإنعام ، لو كان ميتٌ يسير على وجه البسيطة ، لكان الصدِّيقَ الطاهر حسب قول

(١٠١) إشارة إلى قول " أبى بكر " رضى الله عنه . حين علم بوفاة الرسول ﷺ : أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت .

النبي[١٠٢] ؛ فحينما ماتت فيه صفاتُ النفس[١٠٣] ، فقد عاش الحياةَ بسرِّ صدقه ، لم يسقط فى هذا العالم من نفسه وقد سبقته روحُه إلى ذلك العالم . وصارت روحُه مثل ذلك العالم . صارت غريقة بحر المعانى ؛ فقد صار لها ذلك العالمُ طالما كانت هو ، وقد استولت عليه طالما كانت هو ، وحينما تكون روحه واحدةً فى ذلك العالم فإذا ما تحدثتْ تحدثتْ صدقا . لا جرم أن كانت فى تحقيق دائم فقد كان الخليفة وكان الصدِّيق أيضًا ، وحينما أباحت روحه بسرِّ ذلك العالم ، فقد فتح صدقهُ فى الخلافة بابًا . والفِتْنَةُ[١٠٤] التى استيقظتْ بعد نوم النبى ، قد تعامل معها وحيدًا ، حتى أخمدَها فى محلِّها واحتواها ورأب ذلك الصدع . إنْ لم يكن صادقا وسديد الرأى ما بقى اسمه كثيرًا بين المسلمين .

فى فضائله (ص ٣١)

فى ليلة المعراج سأل " المصطفى " سؤالاً فى حضرة " ذى الجلال " وقال : يا عليم يا عزيز أنا معك مثل مَنْ ؟ قال : أنت معى مثل "أبى بكر" معك أيضًا .

(١٠٢) إشارة إلى هذه الرواية التى أوردها المحقق فى حاشية (١) ص ٣١ فى المنظومة نقلاً عن تمهيدات عين القضاة : مَنْ أراد أن ينظر إلى ميّت يمشى على وجه الأرض فلينظر إلى ابن أبى قحافة .

(١٠٣) يقصد النفس الحيوانية الشهوانية المعروفة لدى الصوفية بالنفس الأمارة بالسوء .

(١٠٤) يقصد الفتنة التى ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ وأدت إلى حروب الردة .

ذلك الذى كان " عيوقُ "[١٠٥] ترابَ أعتابه هو " الفاروق " لدى سيد العالمين ، جاء عارفًا فى الأمر بالمعروف وجاء واقفًا ولكنٍ ليس موقوفًا ، أنعم عليه الحقُّ تعالى بصفة العدل كلية ، لا جرم أنَّ الحقَّ كان عادلاً فى إنعامه هذا ، فعينُ عدله هى عين الحياة للخلق ، وعين اسمه هى حلّ عقد المشكلات ، " ابن الخطاب " الذى يخطب بالحقِّ وهو على لسانه أوضح من الشمس ومادام لسانه جديراً بأنه لسان صدق فإن عينه يليق لها رؤية الحقِّ . وطالما لسانه وعينه على هذه الشاكلة فإنَّ قصة " يا سارية "[١٠٦] تكون يسيرة ، فإذا تحدث كأن حديثه الوحى ، فصار الشيطان أخرس قليل الحيلة . وكان ظل ذاته مثله ماضيًا فكان الشيطان يتحاماه رعبًا منه[١٠٧] ؛ فالظل الذى قد علاوه بإحكام جعله كل الشياطين منطاق ال " كشتى "[١٠٨] لهم - خوفًا ورعبًا - هو ظل الدين شمس الرأى ، صار ظلاً للبارى سبحانه ، كان يؤدى لله سراً سبع عشرة فريضة ، فى مكان

(١٠٥) أحد الكواكب السماوية .

(١٠٦) إشارة إلى القصة التى وردت عن سيدنا عمر " يا سارية الجبل الجبل " ويمكن الرجوع إليها فى اللمع للطوسى ص ١٧٣ . وقد أعطاها الشاعر هنا بُعدا صوفيا يتمثل فى فراسته .

(١٠٧) إشارة إلى قول الرسول : " إن الشيطان ليفرُّ منك يا عمر " . الجامع الصغير ٢٧٤ / ١ .

(١٠٨) سبق الحديث عنه فى حواشى إحدى الصفحات .

بمرقعة كأسمال الدراويش ، فجُلُّ ماله وكلُّ مُلْكه مرقعةٌ ودرةٌ ، لذلك ما كان يهاب أحدًا لذرَّة ، كان يضرب بهراوته فينفطر قلب " قيصر " نصفين، ويضرب رأسه عن بُعد بالحجر من شدة خوفه ، فلا ينام ملكٌ فى الليل رعبًا منه ، ويظل طوال الليل كلّه ساهدًا ، مع أن شجاعته تحطم قلب العالم إلا أنه كان يحمل الماء كالسقاء لكل أرملة عجوز ، إذا لم يكن " عمر " يتجاوز عن تنفيذ حكم ، فإنه طوال عمره لا يكف عن أداء العمرة ، حتى أسرع " أبو لؤلؤ " كالبرق إلى طعنه ، فتخضب اللؤلؤ الصافى بالدم . وصار الضياء محجوبًا عن الدنيا؛ لأن سراج الجنات الثمانى قد خبا ضوؤه(١٠٩) ، لا لم يمت بل صار حيًا خالدًا ، فإذا كان سراجًا فقد صار مائة شمس ، لقد كان سراجًا ضياؤه النور ، وزيته الحق والزهد.

فى فضائله (ص ٣٣)

روى " المصطفى " هذا الكلام عن ربِّه فقال : لى فضل ومباهاة على جميع الخلق ، لكن لى مباهاة خاصة " بالفاروق " ؛ فليس لأحد من الإخلاص هذا الإخلاص .

(١٠٩) إشارة إلى قول الرسول ﷺ : " عمر بن الخطاب سراج أهل الجنة " ، الجامع الصغير ٢/١٤٢ .

فى فضيلة أمير المؤمنين عثمان ﷺ (ص ٣٣ - ٣٤)

حينما أخذت الخلافةُ رونقَها بتولى " عثمان " أمرها ، أحاط الإيمان بأرجاء الدنيا من شرقها حتى غربها ، وصار العالم فى عهده على دين الحقّ من كمال فضل الله عليه ومن جهده ، لقد كان بحراً للحياء زاخرًا ، وكان جبلاً للحلم راسخًا ، وكانت روحه الطاهرة غارقة فى بحر العلم. لم يكن له شبيه فى السخاء بين العالم، ولم يكن له نظير أيضًا فى وفاء الدين . وحينما صار أثيرًا لدى سيد الكونين ؛ فقد صاهره "ذو النورين" مرتين[١١٠] ، فقد كان طبع هذين النورين أيضًا هو الصدق ، فصارا علَمَين على طرف ثوبه ، وكانا لروحه بمثابة المقلتين بل هما قطبان لعالم عرفانه ، وكانا يعدان له مثل الكونين ، بل إنّ الكونين قليلان أمام كل نور من هذين النورين . وحينما لقّبه الرسول ﷺ بـ "عين الإيمان "، فلأنه كان يقرأ كلّ لحظة عليه " ق والقرآن" ، حتى إذا انقطع نفسه مع "صاد" فى " الصور "[١١١] ، كانت " قاف والقرآن " لديه هى " السيُمرْغ " وكفى[١١٢] .

(١١٠) لقب عثمان رضى الله عنه بهذا اللقب لأنه قد تزوج من ابنتى الرسول ﷺ أم كلثوم ورقية وقد تزوج الثانية بعد وفاة الأولى .

(١١١) أى حينما بلغ حرف " الصاد " فى قوله تعالى : ﴿ وَنُفِخَ فِى الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ ﴾ (سورة ق آية ٢٠) .

(١١٢) أى كانت سورة " ق " ملجأ له مثلما كان جبل " قاف " مقرًا " للسيمرغ " فى منظومة " منطق الطير " للعطار حيث كانت الطيور تطلبه وتدرك أنه المقصود بالسلوك .

ولأنه كان رحيمًا بأهله وذوى رحمه ، فقد أصاب هذا حفنة من العوام بغصّة وحقد[١١٣] . فكيف يتسنى لمن أعماهم الغضب فى كلّ حال أن يرى للرحـمة أى نوع من الجـمال ؟ فـقد كان عـثمـان منقطعًا لـقراءة القــرآن وقد تمنطــق ببحر القرآن ، وحينمـا أشهروا سيف قتـله ، كان جالسًا هكذا بمنطاق القرآن .

لا جرم أنه حـينما أطاح أعداؤه برأسه ، خـتم جَسَدُه القرآن بغـير رأس ، وحينمـا فاز بآخر القـرآن سكت ، وقد ضرب الأعـداء عنقه . كان عشقُ القرآن مـثل شرايين روحه ، فقد كانت شـراينه وكان جسده كــله القـــرآن ، وكان الدم يـتقـــاطر هكذا ، من عـروقه وكـان دمـه يتدفـق فى عشق القـرآن حتى الأجل ، فـلا جرم أن القرآن شـاهدٌ على كمـاله ، وتلك القطرة من دمه هى خـالٌ على جبيـنه حتى الأبد ، لا .. فإن تلك القطرة من الدم حـينما صارت يابسة ، صارت لـلقرآن مسكًا إذا مـا كان المســك دمًـا ، لا .. فـإن تلك القطرة حـينما خـرجت من جسده صارت للقــرآن قلبًا وتخضب القلب دمًا .

(١١٣) هذا البيت يكشف بوضوح عن دفاع الشاعر عن عثمان رضى الله عنه فى محاباته لأهله وأقاربه فى توليتهم المناصب فى عهـده ، مع أن المؤرخين يرون غير ذلك بأنه اختص بنى أمية فقط بالملك والثروة دون المهاجرين والأنصار . ويمكن الرجوع فى ذلك إلى ما كتبه الشيخ محمد الخضرى بك فى محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية . الدولة الأموية ص ٤٠ .

فى فضائله (ص ٣٤)

قال الحقُّ تعالى : أيها الروح الأمين ، سلْ ثانية نبى العالمين ، وقلْ له : أيها النبى ، أنا راضٍ عن " عثمانك " ، فهل هو راضٍ عن " رحمانك " ؟

فى فضيلة أمير المؤمنين على ﷺ (ص ٣٤ - ٣٦)

الرونق الذى إزدان به دين النبى ، أخذه من أمير المؤمنين "حيدر" ، حينما صار أميرُ النحل[١١٤] أسداً فحلاً ، أذاب بحديده حجر الشمع ، كان أميرَ النحل بسبب يده وروحه ، ذلك لأن علمه الشهد وسيفه الزنبار ، قال : لو واجهنى مائة جيش فلن يرى أحدٌ ظهرى مطلقا وقت الحفيظة، سواء أكان أهلا لأن يكون " رستم "[١١٥] أم لا ، إلا أنه حين يظفر بشيخ يكون أمامه ليِّن العريكة ، بطولته من الحيِّ القيوم؛ فهو "رستم " فى الخيال أو فى الحقيقة ، أسد الحق يرعى الدين بسيف الحقّ ، شارك فى صناعة التاريخ مثل "زال "[١١٦] و "رستم " .

(١١٤) الشيعة يطلقون على سيدنا على بن أبى طالب ﷺ لقب : " يعسوب الشرع " .

(١١٥) أحد أبطال الفرس القدماء الذين خلدتهم "شاهنامة الفردوسى" . وكثيراً ما يستخدم الشاعر كلمة " رستم " بمعنى البطل .

(١١٦) هو والد رستم البطل الإيرانى القديم وهو أيضا أحد أبطال الفرس القدماء كما جاء فى شاهنامة الفردوسى .

له لُبَّان اثنان من " الحسين " ومن " الحسن " بل هما لُبَّان، ويدور عنهما الحـــديث . فجـــاء عــنه من المصطفى " لا فتى إلا على "[117] ، ومن إله الكون " هل أتى "[118] ؛ فمن يـديه جاء " لا فتـى " ومـن أرغفـته الثلاثة[119] جاء "هل أتى" ، فحينما برزت أرغـفته الثلاثة على الطريق ، انخسف قرصا القمر والشـمس أمامها، كان " علىّ "للنبى مثل" هارون " لـ "موسى" ، فإنّ لم تعدّهمـا إخوةً ، فكيف يكونان ؟ ، فكلاهما من أصل واحد وأيضًا رفيقـان ، مثلما كان موسى وهارون[120] ، لقد جاء " علىّ " مثل القلب لآل " ياسـين " ، جاء قلبًا مقترنًا بـ " يس "[121] ، هو قلب القرآن قلبه مفعـم بالقرآن ، ورد فى شـأنه " وال من والاه "[122] ،

(١١٧) إشارة إلى ما ذكره محقــق المنظومة فى حاشية (١) ص ٣٥ أنــه جاء فى كتاب النقض ص ٢٥ على لسان " جبريل " عليه السلام " لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار ".

(١١٨) إشارة إلى قـوله تعـــالى ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾ [سورة الإنسان آية ١].

(١١٩) إشـــارة إلــى قـــوله تعـــالى ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ [ســـورة الإنســـان آية ٨] وهنا إشارة إلى الأرغفة الثلاثة التى وَرَدَ أنّ عليًا رضى الله عنه أعطاها للمسكين واليتيم والأسير ولم يكن فى بيته سواها . .

(١٢٠) إشـارة إلى حديث " علىّ منـىٌ بمنزلة هارون من موسـى إلا أنه لا نبى بعدى " . وسـبق الحديث عنه .

(١٢١) " يس " من أسماء الرسول ﷺ و " آل ياسين " هى أسرته التى منها علىّ بن أبى طالب .

(١٢٢) إشارة إلى حـديث : " من كنت مولاه فعلىّ مولاه اللهم وال مَن والاه وعـاد مَنْ عاداه " رواه الطبرانى والضـياء فى المختـار وصاحب الجامع الصغير . بينما ذكـر " العَجلونى فى كشف الخفاء " عنه أنه متواتر .

كان " ناقــة الله "[١٢٣] ويا للعـجب فى الحجـر الذى أصـابها ؛ فـقد جاء فى طلبـه حجـرٌ شقَّ الناقة[١٢٤] ، فحـينمـا حملت ناقـةُ الله أسدَ الحق، قـال "علىٌّ" : " فزتُ وربِّ الكعبة "[١٢٥] .

لو تنطق بالحقّ، يكون طيبا حقًا أنْ تقول لناقة الحقّ أن تحمل أسد الحقّ ، فلو صار جملاً يكون خـطـام فـمه مـع الطـفــل "حسين" ذى الخلق "الحسن "[١٢٦] ؛ فذلك الذى صـار جملاً لأجـل ابنه قد أرسل الجـمل لأجل أبيه . صـار أشـقى الأولين جـمل الحقّ ، وصار أشـقى الآخرين أسد الحقّ .

فـى فـضـائـلـه (ص ٣٦)

قال " المصـطـفى ": مَنْ يشبه " آدم " علمًـــا و " نوحـًـا " فطنة و " إبراهيم "حلما و "يحيى" زهدًا و " موسى " قوة ؟ إنْ لـم تكن تعلم ، فإنه شجاع الدين " على " .

(١٢٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴾ [سورة الشمس آية ١٣] .

(١٢٤) الشاعر هنا يمزج بين قتل " علىّ " ﵁ على يد " ابن ملجم " وناقة " صالح " ومَنْ عقرها .

(١٢٥) إشارة إلى مـا أورده المحقق فى حـاشية (٦) ص ٣٥ من المنظومـة من أنّ عليًا قـال حين قتله : " بسم اللـه وبالله وعلى ملّة رسول الله فزتُ وربِّ الكـعبة " . وقـال العجلونى فى كشف الخلفاء ٢/٥٣٤ إنه لم يجد له تخريجًا.

(١٢٦) يقصد مداعبات علىّ ﵁ مع ابنه الحسين ﵁ .

فـى فـضيلة الحسـن رضي الله عنه (ص ٣٦)

نـور عين " المصطفى " و " المرتضى " ، شمـع جمـع الأنبيـاء و الأوليـاء ، قـد جمع حسن الخلق وحسن الظن فيـه ، وكل أفعـاله "حسنة" كاسـمه ، صفحة وجهـه وفيها ضفيـرته السوداء اللون كلهـا إشراقة كالشمس ، حينمـا رأى العالم قد انعدمت فيه المروءة ، أراد أن يهبـه ما رآه معـدوما فيـه . جدهُ[١٢٧] الذى كان العـالمـان ملك يمينه ، كان يجعل من نفسه جملاً له مُلاعبًا وملاطفًا . وكان يحمله على كتفه فى صـلاته ، وكان يدعـوه قرة العـين . مثل هذا الذى كـانت له رفعـة الأب والجد ، كـان الكون كلّه مـعلمه . رحل هذا الابن مـسمـومًا إلى حيث جـده فصار فى حيـاة أخرى مع الأب[١٢٨] بالقتل . تلك الشـفاه التى لعقت لبن " الزهراء "[١٢٩] ، وقد طبع " المصطفى " عليهـا قبلة ، كيف يتسنى للسمّ الزعـاف أن يمضى عليها ؟كيف يمكن لهـذا القهر أن يصـيب كـبده؟ . ومع أنهم سـألوه عن اسمِ قـاتله ، إلا أنه صـمت ومات والسـّر مطوى فى قلبه . تجـرع ذلك السم ولـم ينبس ببنت شـفة وأسلم الروح وضـحى بها ، سـرى السمِّ فيـه وأطاح به ذلك الذى هو

(١٢٧) أى المصطفى صلى الله عليه وسلم .

(١٢٨) الإمام علىّ بن أبى طالب كرم الله وجهه .

(١٢٩) أى والدته فاطمة الزهراء رضي الله عنها .

فلذة كـبد الرسـول . وهرب الدم من كبـده رويداً رويداً حتى فـاضت روحه . وكل مَنْ رأى احـمرار مكانه من دمـاء روحه ، إلتاعَتْ نفـسُه حسرة وتخضبت روحه ألمًا .

فـى فـضيـلة الحـسـيـن ﷺ (ص ٣٧)

من هو ؟ إنه ولى الحقّ والرسول ، ذلك الحسن السيـرة الحسين بن على ، شمس سـماء المعرفة ، هـو " مـحمد " فى الصورة و " حـيدر " فى الصـفة ، الأفلاك التسعة تحت إمرته حتى الأبد ؛ فهو سلطان العَشَرَة المعصومين من الخطأ ، قرة العين الإمام المجتبى ، درّة " الزهراء " شهيد كربلاء ، روى السيفُ ظمـأه بدمه ، فصار أثناء قتله حـائرًا فى دمه ، ما إن أطاح برأسه هكذا دون شفقة حـتى توارت الشمس خلف الحجاب تألما لذلك ، حـتى تلطـخت ضـفيـرتُه بالـدم ، وتصـفى دم الفلك من الشفق ، كيف يفعل هؤلاء الكافرون مـعه كلّ ذلك ؟ إنه " محمد " إنه " علىّ " إنه " فـاطمة " ، مـئات الآلاف من الأرواح المطهـرة للأنبيـاء ، رأيتهم متـصافين على تراب كربلاء ، أطاحوا برأسـه صادى الكبد فى صـيف كربلاء القـائظ ، وهل يوجد مـا هو أسوأ من ذلك ، يفـعلون ذلك مع فلذة كـبد النبى ثم يدّعـون أن هذا عدل وإيمان فكـلٌ من يعدّ هذا إيمانًا يصيبنى بالكفر ، فـليقطع لسان من يعد هذا من آخره ، وكل من شهر فى وجهه سيفًا، سوف تصيب هذا الأحمق لعنتى من قبل الحقّ .

ياليتنى كنتُ كلبًا تابعًا له ، أو كنتُ أقل كلب فى حيّة، أو كنتُ ماءً لاضطرابه ، أو كنتُ شرابًا فى كبده .

فى التعصب (ص ٣٧ - ٣٨)

يا مَنْ أحكمتَ على نفسك قيد التعصب ، كم تقول بعد سبعين ونيف ؟ سبعمائة ملة فى سلامة منك ، لكن اثنين وسبعين مليئة بالعلّة منك[١٣٠] . تخرج المذاهبُ والطرق والملل عن الحصر، ولن تجد وقتًا لأجل حصرها ، لن يتسنى التشكل كلّ لحظة بطبع مختلف ولا يمكن إجبار أحد بالسيف ، أنت واحد فاذهبْ دون شك فى طريق واحد ، طالما أن الواحد في واحد يكون واحدًا . لا تكنْ متعصبًا ومقلّدًا ، احرقْ الشرك وأغرقْ فى التوحيد . طالما أنت موجود فكنْ بعيد النظر واعلمْ السّر ، ثم عدّ الطبيعة انعكاسا من الشريعة ، طالما تتبع " الصدِّيق " أو " عليًا " فذلك عالم التحقيق ، فحينما تكون على التقليد فكنْ متوائمًا ، فأنىً لك أن تعرف الشرع من الطبع ثانية ؟ إذا ما تسلك خطى التقليد ستكون جامدًا ولن تساوى شيئًا . كيف يسير أتان على الشريعة ؟ أو يسير سوى على الطبيعة متى تيسر له السير ؟ فالأتان الذى يتبع أمه فقط ، فحينما يسير على التقليد فلأن الحمار

(١٣٠) ذكر المحقق فى حاشية (١) ص ٣٧ فى المنظومة نقلا عن سفينة البحار أنه إشارة إلى حديث نبوى هو " إنّ أمتى ستفترق بعدى على ثلاثة وسبعين فرقة منها ناجية واثنتان وسبعون فى النار " .

أيضًا يسير عليه . حينما غرق الصحابة فى التوحيد فإنهم لم يتجهوا مثلك صوب التقليد ، لو أنك تفرق بينهم فإنك تطفئ المصابيح الأربعة[131] . ولأن الصحابة كلهم نجباء ، فإنهم قد صاروا فى الهداية كالنجوم[132]. إذا ما طعن شخص واحد من هؤلاء القوم الأطهار ، فإنه يكون قد نثر التراب على النجوم . إذا ما كانت النجوم ستمضى واحدا تلو الآخر ، فإنهم سيمضون كلهم فى نهاية الأمر فى الفلك ، وحينما يشرق كل واحد منهم فى الفلك ، فإنهم يرشدون ويدلّون طالما يعيشون ، يهبون النور ويطهرون العالم ، فإذا ما كنت أعمى فلن ترى أى طهر فيه .

١ - الحكاية والتمثيل (ص ٣٨ - ٤٠)

كان هنالك رجلٌ صالح وكان متعلقا بزوجته ، قد جلس يوما أمام "ركن الدين آكافى"[133] وأخذ ينتحب بشدة متألما من أفعالها وقال : أنا لا أقوى على الحياة بدونها للحظة واحدة ، ولا أقدر على طلاقها

(١٣١) أى الخلفاء الأربعة الراشدين .

(١٣٢) إشارة إلى حديث الرسول . "أصحابى بمنزلة النجوم فى السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم" . رواه البيهقى وأسنده الديلمى عن ابن عباس (العجلونى : كشف الخفاء ١٤٧ / ١) .

(١٣٣) هو ركن الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد بن أحمد بن على آكاف النيسابورى الذى كان من فقهاء وزهاد عصر السلطان سنجر السلجوقى . وقد توفى عام ٥٤٩ هـ . (انظر تعليقات القاضى طباطبائى على منطق الطير ص ٣٢٩ - ٣٣٠ . طهران ١٣٤٧ ش) .

أو فراقها ، ذلك لأن روحي حية بطلعتها ورونقي يزداد بدلالها ونعومتها ، لكنها تخالف الشرع والسنة ؛ لأنها دائمًا ما تلعن " أبا بكر " رضي الله عنه ، فإذا ما نهرتها بعنف دائمًا ، فلن تكف عن هذا لسوء بَخْتي ، وأنا لا أقدر على منعها عن ذلك يومًا ، كما لا أقوى على سماع هذا القول منها أيضًا ، فلو تخضب قلبي منها دمًا فهذا حقه ؛ فماذا أنا صانع أمام هاتين المعضلتين ؟ قال السيد : أيها الرجل ، إنْ آلمتها ، فسوف تزداد حيرة وعنادًا . ماذا لو تخبرها بأسرار من لطفه ، وأن لسانه لم ينطق بفاحشة مطلقًا ؛ فهم الذين قد اعتقدوا فيه اعتقادًا خاطئًا وهم الذين قد نقلوا عنه نقولات باطلة . وهم الذين قد قالوا مجازًا إن " أبا بكرٍ " قد ظلم، وأنه حجب الحقّ عن أصحاب الحقّ ، وأنه منع الأمر عن آل البيت، وأنه انتزع الخلافة بالباطل ، وأنه استولى على المُلك عن رغبة فيه وشهوة وجلس مكان النبي عن غير حقّ . فمَنْ علم حقًا أن أبا بكر هكذا فسوف يبيح اللعنة على أبي بكر هكذا بكثرة ، ونحن أيضًا نلعنه معه بل ونكثر منها في كل وقت أيضًا ؛ فلو كان أبو بكر على هذه الشاكلة فلن يكون " أبو بكر " بل أبو مكر . فلو تصير عدوًا لأبي بكر هكذا ولو تستضيئه بعين معتمة ، لكن أبا بكر حينما جاء صدِّيقًا جاءت روحه بحرًا للتحقيق ؛ فالصبح الصادق من نفس روحه الوالهة ، وتخرج الشمس من عباءة أيامه . صدْقُه ديوان السموات السبع ، قُدسه شاملٌ لكلا العالمين ، ليس لروحه الطاهرة مثيل في كلا العالمين ، وليس ثمة اعوجاج أو انحراف في روحه لذرّة ،

فأبو بكر هو ما أقوله عنه وليس مـا يقال عنه فلا تسل عن الأحباب من الأعداء، فلو تفوهتْ ضغمةٌ باغية عنه بسوء ؛ فما قالوا فى حقّه إن هو إلاّ زور وبُهتـان . هذا أبو بكر الذى يسـير على السُّنـــة فإن لم يكن هكذا فعليه اللعنـة ؛ فلو تتحدث هكذا مع زوجتك فستتوب إلى رشدها وستكف عن المعاصى فى حقّ أبى بكر ، فسعـد الرجل أيما سعادة وأسرّ لزوجته فتابت وأنابت، ولـم تعد لذلك الطريق ثانية .

لقد اختـاره من بين الصـحابة ثلاثةٌ وثلاثون ألفًا من أعمـاقهم ، فكيف له أن يتـقيـد بالعزّة والجـاه ، والعـزة والجاه كـــلّه لله ، فـذلك الذى قد فــرغ قلبـــه من العرش والمُـلك لا شك أنه قد فرغ أيضا من " فدك "(١٣٤) .

٢ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٠ - ٤١)

أسرعت السـيدة " فـاطمة " سيـدة نساء أهل الجنة صـوب سـيد المرسلين ﷺ فى خلوته ، وقـالت له : هلاّ صلتنى بخادمـة واحدة ، فقد أصـاب حجر الرحى يدى بالبثـور ، فتُخَفِّفَ من مـعاناتى مع هذا

(١٣٤) " فدك " كما ذكر المحقق فى تعليقاته على المنظـومة ص ٤٦٥ قرية أو حديقة فى خيبر قد أهداها الرسول ﷺ إلى فاطمة الزهراء ؓ .

الحجر ، ما أشد ما أصابني منه . فأنا كحبة ذرّة أدور بين حجرى الرحى.
فواعجبا ، فتلك الساعة تعد لدن "سيد العصر" غنيمة لا تحصى .
فما كان منه إلا أن بسط يديه ولم يكن قد ترك شيئًا يهبه " لفاطمة " .
وعلّمها دعاء جميلا وعزيزًا وقال : هذا الدعاء أفضل لك من كل شيء ،
فحينما لا نورث نحن الأنبياء(١٣٥) ، فلا تصعبي الأمر علينا كثيراً ،
حذار لما تقولينه سواء أكان ظلما أو لم يكن ، أو كان الدين كله شفقة
أو لم يكن .

فذلك الذى جاء الفقر فخره أيها العزيز ، أنّى له أن يترك شيئًا
لأى شخص ؛ فالدنيا على سبيل المجاز عدو للحق ، فكيف يُترك عدو
للحقّ للحبيب أيضا ؟ لو تملك أيها الغائب عن نفسك ناصية الدين ،
فليس هذا طريق الدين ، فاتركه . اجعلْ دينك لأجل خلاصك ،
واجعلْ ألملك الخاص فى كلا العالمين ، فلا شك أن الحرص هنا من
الدين ولو كان فى " فدك " الصدِّيقة أيضًا ، لو يأخذ ألمُ الحقِّ
بتلابيب روحك ، فأنّى لهذا التعصب أن يأخذ بخناقك ، يكفيك أُنسُ
الحضرة مبهجة ومنعشة لك، ويكفيك الله تعالى طالما أنت
موجود .

(١٣٥) يرى المحقق ص ٤٠ حاشية (١) أنه إشارة إلى حديث : " نحن معاشر الأنبياء لا نورث " .

٣ - الحكاية والتمثيل (ص ٤١)

سأل عارفٌ كوفيا : ما مذهبك ؟ أخبرنى ، فقال الكوفى : يا كَاره اللقـاء ليكـــن بقـــاء مَنْ يســأل دائما مع إلهى .

فى الصفات[١٣٦] (ص ٤١ - ٤٦)

١ - **ما العشق ؟** هو جعل القطرة بحرًا والعقل نعل حذاء له .

٢ - **ما الفكر ؟** هـو حلُّ الأسرار الكليـة وصيرورة اقتـلاع الجبل فى القلب كالخردلة .

٣ - **ما الذوق ؟** هو الاطلاع على المعنى (الحقـيقة) لا بالتـقوى ولا بالفتوى .

٤ - **ما الصحو ؟** هو السلوك (السفر) منه إليه ثم تنزيهه منه .

٥ - **ما المحو ؟** هو للمجىء منه بدونك ثم للمجىء من كليهما أيضًا فقيرًا .

٦ - **ما الوَجْد ؟** هو السعـادة بالصبح الصـادق ومجىء النار فى غياب الشمس .

(١٣٦) هذه التعريفات خـاصة بالشاعر " فريد الدين العطار " ويفهمه التـصوفى الخاص به ، قد تتفق مع بعض تعـريفات الصوفـية الآخرين فى مـقاماتهم وأحـوالهم ومعامـلاتهم وقد لا تتفق . ولكن الظاهر أن أسلوب الشاعرية يغلب فيها عند "العطار" على أسلوب الصوفية .

٧ - **ما الفقد؟** هو المجيء من الصباح حتى المساء والوقوع في الشرك من عشقه.

٨ - **ما العيب ؟** هو جعل العين حجابًا وكونك حيّا مَيِّتا .

٩ - **ما الشكر ؟** هو تخيل الورد في الشوك وتخيل الجزء كلاً غير مرئي .

١٠ - **ما العين ؟** هو المجيء بمرآتك والاقتراب منه بدونك .

١١ - **ما الشوق ؟** هو الخروج عن النفس والمجيء على رائحة المسك في الدم .

١٢ - **ما اللطف ؟** هو صيرورة الذرَّة من الذَّرة والاغترار بعذر أقل من الذرة .

١٣ - **ما القهر ؟** هو تخيل الفيل من النمل ، وتخيل البعوضة " جبريل " .

١٤ - **ما البَسْط ؟** هو الجنوح عن كلا العالمين والابتعاد عن مائة عالم آخر .

١٥ - **ما القبض ؟** هو جعل من الروح والقلب جسدًا والمنزل في سمِّ الخياط .

١٦ - **ما القرب ؟** هو المضي في النار فإمَّا الاحتراق مثل الفراشة أو ما هو أفضل منه .

١٧ - **ما البُعد ؟** هو تخيل الروح فى الجسم وتخيل قعر جهنم سماءً .

١٨ - **ما الخوف ؟** هو التحرر من الأمن والمجىء إلى جنة عدن خاشعا .

١٩ - **ما العُمْر ؟** هو الخروج من الموت حيّا والموت الآن من بعد حياة .

٢٠ - **ما العيش ؟** هو صيرورة الموت فى الحياة ثم الاحتجاب قبل كل ألم .

٢١ - **ما الوقت ؟** هو المجىء من رأس شعرة واحدة ومواجهة مائة بلاء مثل شعرة .

٢٢ - **ما الحال ؟** هو التوارى عن النفس ثم قبولها مضطراً .

٢٣ - **ما الطريق ؟** هو إيجاد الملجأ من الروح واستلاب الطريق إلى الكنز .

٢٤ - **ما السّير ؟** هو الخروج من جزئه وتجاوز الذرة والمضى فى الفلك .

٢٥ - **ما الحُب ؟** هو النهوض من أمام الروح ونثر الروح أمام الحبيب .

٢٦ - **ما الأنس ؟** هو التحرر منه ومعرفته فى سويداء القلب .

٢٧ - **ما المحبّة ؟** هى جعل الحجر سقاءً أو جعل كلا العالمين طفله .

٢٨ - **ما الوصل ؟** هو مجىء الوجود من العدم ثم الخروج ثملاً من كليهما .

٢٩ - **ما النفخة ؟** هى صيرورة إلا هو مِنْ لا هو ثم صيرورة كلا العالمين نافجة غزال واحد .

٣٠ - **ما الشرح ؟** هو التحقق من الغش والمجىء بالشعرة مثل القرع والأنبيق[١٣٧] .

٣١ - **ما الحياء ؟** هو عدم الامتزاج باللطف ورؤية ظله والهروب منه .

٣٢ - **ما الحيلة ؟**هى المجىء إلى العدم من الوجود ثم القناعة بأى شىء على الجملة .

٣٣ - **ما الجهد ؟** هو هراق البحر من العين ثم رفع التراب من الماء فى نسق .

(١٣٧) هى آلة معروفة تستخدم لتقطير السوائل (فرهنگك عميد) .

٣٤ - ما الجذبة ؟ هى صيرورة ذرة من نظرة واحدة والمضى إلى السّدرة[١٣٨] على جناح "جبريل" .

٣٥ - ما الجود ؟ هو المجىء بلا شىء من الجملة والمجىء بلا شىء فى الجملة بلا اعوجاج .

٣٦ - ما العدل ؟ هو طلب إنصافه وعدم طلب أى إنصاف من أحد .

٣٧ - ما الفضل؟ هو إنشاء محرم للأسرار وفناء الروح أمام الصنورة حتى الأبد.

٣٨ - ما الذوق ؟ هو امتلاك قطرة من وعده والانتظار على البحر الأعظم .

٣٩ - ما الأمر ؟ هو امتلاك الروح فى العبودية والسير فى المحو تدريجيا .

٤٠ - ما النهى ؟ هو المجىء من القدم فى ألم والمجىء بغير النظر فى ولا غير .

٤١ - ما الحُسن ؟ هو انتقال الحيرة بالقدوة وصيرورتها فى الوجنة أنموذجا .

(١٣٨) أى سدرة المنتهى أى الوصول إلى مرحلة الفناء والبقاء بالفكر الصوفى .

٤٢ - ما القبح ؟ هو مظاهرة المرآة والمجيء بإصبع واحد من الجسد كله .

٤٣ - ما النفع ؟ هو تعلم الطريق من الشمع وإشعال الكل وإحراق النفس .

٤٤ - ما الصبر ؟ هو الامتزاج بالنار والموت احتراقا وترك الكلّ .

٤٥ - ما الجَد ؟ هو بذل الروح والقيام على الأمر باستمرار .

٤٦ - ما الهزل ؟ هو إراقة ماء الفراسة وإسالة ماء الورد على النجاسة .

٤٧ - ما السهو ؟ هو البقاء عاجزاً خلف الحجاب والبقاء تحت الأمطار والنوم مبتلاً .

٤٨ - ما الحِلم ؟ هو المجيء من ذروة العرش والمجيء إلى الفرش أيضا بين كل المخلوقات .

٤٩ - ما التوبة ؟ هي القيام بكلّ هذا جملة وضرب خيمة من هذا العالم في ذلك العالم .

٥٠ - ما السجدة ؟ هي اللجوء في الطين من عارك والحصول على عرش الروح في قلب الطين .

٥١ - **ما القصد ؟** هو جعل العمى فى العين وجعل إنسان العين ممر نملة .

٥٢ - **ما الحج ؟** هو الخروج عن القَدم والرأس وطلب كعبة القلب والتخضب فى الدم .

٥٣ - **ما العفو ؟** هو رفع محنة الروح والاعتقاد أن جرم الخلق جرمك .

٥٤ - **ما الكبر ؟** هو طحن الماء من الهاون وإبراز الإنيّة على الحبيب والعدو .

٥٥ - **ما العُجب ؟** هو صهر الحديد من الحرارة وتعليم الشيطان الأبلسة .

٥٦ - **ما الحرب ؟** هى السيطرة على الروح وجعل كل رأس شعرة سنانا .

٥٧ - **ما الصلح ؟** هو الاختفاء عن ذاتك وصيرورة الظل حُسنًا وسوءًا على حد سواء .

٥٨ - **ما الغضب ؟** هو الاختيال بالنفس وجعل جهنم للسفلة .

٥٩ - **ما الحقد ؟** هو جعل الصدر سجنا وإخفاء الثعابين فى حقّته .

٦٠ - **ما البخل ؟** هو الموت ظمأ مع الغوص فى البحر مثل "مالك الحزين"[(١٣٩)] .

٦١ - **ما الجُبن ؟** هو الذبول فى الظل والضمور مثل البرعومة فى لحظة .

٦٢ - **ما المكر ؟** هو بث السمّ فى الحلو وحينئذ يؤكل الحلو من العشق .

٦٣ - **ما الأمن ؟** هو نزع الطمع عن الروح ، ورؤيتها بلا روح كالظل .

٦٤ - **ما الذل ؟** هو التطهر من النفس والسقوط تحت أقدام الكلب مثل التراب ذُلاً

٦٥ - **ما العز ؟** هو دورانك فى الحُسن ورؤيتك فى عزّتك .

٦٦ - **ما الصدق ؟** هو الوجود أفضل فى صدق والوجود فى قوس كله حُسن .

٦٧ - **ما الكذب ؟** هو فوران الفقاقيع فى الثلج وإخفاء السهم فى القوس .

(١٣٩) اسم طائر يعيش على شاطئ البحر وهو آكل للسمك ويقال إنه مع شدة ظمأه لا يشرب الماء ، ويضرب به المثل على شدة البخل (فرهنگك عميد ص ٢١٣) .

٦٨ - **ما الحرص ؟** هو الاحتفاظ بالتراب جهلا وحينما يصبح جبلا يكون الموت أسفله .

٦٩ - **ما الذنب ؟** هو الحيدة عن الطريق وطيى المسك مع النجاسة .

٧٠ - **ما القطع ؟** هو السقوط من الروح إلى أسفل وسقوط الزجاج من يد الطفل .

٧١ - **ما الحدس ؟** هو رؤية اللّٰه فى الأصل ورؤية صبح المعرفة بصدق .

٧٢ - **ما الطبع ؟** هو الهبوط من طين إلى طين والوقوف على نسق واحد مثل الحمار .

٧٣ - **ما اليأس ؟** هو تكدير المهمومين والانقطاع أيضًا عن كل الأحياء .

٧٤ - **ما الضعف ؟** هو الهبوط أسفل من الضعف وإعطاء قوة الفيل إلى نملة .

٧٥ - **ما الكشف ؟** هو القفز من التراب فى الدم والقفز من داخل الحجاب إلى خارجه .

٧٦ - **ما البِر ؟** هو موتك ظمأ وجعل الإحسان سرابًا للكل .

٧٧ - **ما الوعظ ؟** هو إظهار النبع من الجبل وإعطاء قولك تطبيقا له .

٧٨ - **ما الصمت؟** هو القفز من شرك الوجود وإغلاق كلا الشفتين عن ما سوى الله .

٧٩ - **ما الخُلق ؟** هو الجعل من التراب مفرشًا واستحسان منادمة الكلاب .

٨٠ - **ما الربح ؟** هو الدوران من القيد المطلق والفناء عن النفس والبقاء بالحق .

٨١ - **ما الخسارة ؟** هى سحق الجوهر جهلا والانشغال بالوجود لحظة واحدة .

٨٢ - **ما الصبر ؟** هو جعل الحديد خلاً وجعل الحديد فى العين وبَرا .

٨٣ - **ما الشكر ؟** هو رؤية الإنعام دائمًا ثم رؤية المُنعِم فى ذلك الإنعام .

٨٤ - **ما العلم ؟** جعل الذرة جبل قاف والطواف حوله حتى الأبد .

٨٥ - **ما الزهد ؟** هو الوجود فى حرية عن الدنيا فى حراسة طريق الآخرة .

٨٦ - **ما الفقر ؟** هو السلوك فى الفناء والتخلى عن كلا العالمين .

٨٧ - **ما الرياء ؟** هو الوجود من نقطة ساكنة والأمان من بلائها .

٨٨ - **ما الرزق ؟** هو إحضار السكر من السّم و إحضار السماء فى الوهق .

٨٩ - ما الجوع ؟ هو الطعام أصل العالمين والموت أنينًا من الجوع أيضا .

٩٠ - **ما الصوم ؟** هو التعلق ببلاط الغير والارتباط بالطريق من الوجود ومن العدم .

٩١ - **ما الفرق ؟** هو الاتصال بالدنيا والتعلق بشىء فى الروح تدريجيا .

٩٢ - **ما الذكر ؟** هو الإتيان بالدواء من الداء وحمل النقد على الروح على باب القلب .

٩٣ - **ما القِبْلة ؟** هى رؤية الآيات الكبرى ورؤية وجه المولى تدريجيا .

٩٤ - **ما الكَعبة ؟** هى السقوط فى الجوار والظهور لك بك فى نافجة العالم .

٩٥ - **ما الزاد ؟** هو الامتلاء من كل الكل ثم السلوك خاليًا من أى شىء .

٩٦ - **ما الكلام ؟** هو القول شيئًا عن الألم والتحلِّ بالبطولة أمام الفُجْر .

٩٧ - **ما القال ؟** هو الطعام من قشر الزيت والشراب من الوعاء بالماء الصافى .

٩٨ - **ما الحيلة ؟** هو البحث عن العزم فى العقل ووصل القطن والحديد بعضهما ببعض .

٩٩ - **ما الغُصَّة ؟** هى عدم رؤية الطريق من العمى وعدم رؤية الثلج الأسود فى سقر .

١٠٠ - **ما القصة ؟** هى الاضطراب من المُشْكِل وقول ذلك الذى لا يمكن قوله مطلقًا .

١٠١ - **ما الشعر ؟** هو فتح الباب لهذا كلِّه وإعطاء شروح عديدة عجيبة .

مع أن هذا المكان كان مجال السرّ ، فليس من المصلحة البوح بالأسرار ، وأنا قد اختصرت فى هذا على مائة بيت ، ذلك لأننى لو أفضتُ فسيصل إلى ألف ، لأنه لكل قلب قدر معلوم ، فإن الأخريات ستصير أنعم من الشمع ، وحيث إن صفات الطريق لا نهاية لها ، فليس فى الإمكان البوح بأكثر من هذا .

يقول فى الشعر (ص ٤٦)

خُلِقَ الشعرُ والعرش والشرع مـن مادة واحدة ، كي يتزين العالمان من هذه الكلمات الثلاث ، حينما استمدت الأرض من السماء نورَها ، صـار من هذه الكلمات الثـلاث صفـة واحـدة للعالمين كليـهمـا ، إن الشمس ولو صارت سماوية ، صار أمثال "سنائى"[١٤٠] فى السَّنا ، من كـمـال الشـعـر وشـوق الشـاعـرية ، انظرْ الـفلكَ بين "الأزرقى"[١٤١] و"الأنورى"[١٤٢] افـتحْ العـيـن ومن الشـعـر الذى هو كـالـسكر انظرْ "الفردوسى"[١٤٣] من فردوس عدن ، انظر الشعر فى إقـبال "جمشيد" انظرْ الشمس "شمسى"[١٤٤] و "خورشيد" ، وإن تنظر من فوق صوب

(١٤٠) هو حكيم أبو المجد مجدود بن آدم من شـعراء القـرن السادس الهجـرى العظـام ومن كبـار شعراء التصوف ت ٥٤٥ هـ .

(١٤١) هو أبو بكر زين الدين بن إسماعيل وراق الهروى من شـعراء القرن الخامس المشهورين ت ٤٦٥ هـ .

(١٤٢) هو أوحـد الدين محـمد بن مـحمد الأنـورى الملقب بحجـة الحق من كبـار شـعـراء القـرن السادس الهجرى ت ٥٨٣هـ وهو من كبار شعراء فن "القصيد" .

(١٤٣) هو أبو القـاسم حـسن الفـردوسى شاعـر فن الحـمـاسة الـكبيـر ت ٤١٦هـ وصـاحب الشاهنامة (٦٠,٠٠٠ بيت من الشعر) وهو من كبـار شعراء العصر الغزنوى وله حكاية مشهورة مع السلطان محمود الغزنوى عن الشاهنامة تزخر بها كتب التذاكر .

(١٤٤) هو شمس الدين مـحمد عبـد الكريم الطبسى من شعراء القـرن السادس ت ٦٢٦هـ ، وهو من شعراء ما وراء النهر وكان معاصراً للخاقانى .

الأركان ، فسوف ترى "الشهابى"[145] و "العنصرى"[146] وإنْ تحصل لك رغبة فى هذا العلم فى الملوكية ، فإن يكن العلمُ فى الصين[147] فحسبك "الخاقانى"[148] .

وإذْ إنَّ الجنَّة والسماء والشمس كالعناصر : الهواء والنار والتراب والماء ، لها نسبة مع هؤلاء الشعراء ؛ فالدنيا إذن شاعرة كالآخرين .

١ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٦ - ٤٧)

تحلّق أهلُ الفضل يومًا ، وأدلى كلُّ واحد منهم بدلوه فيما لديه من حديث ، حتى وصل الحديث بهم إلى الشعر والشاعرية ، وكان كلُّ واحد منهم يلغو بحديثه ، وانبروا فى مدح الشعر وذمّه وطال بهم

(١٤٥) هو : شهاب الدين أحمد بن مؤيد نسفي سمرقندى من شعراء القرن السادس وكان من شعراء بلاد ما وراء النهر ، وكان معاصراً للسوزنى وتبادلا الهجائيات .

(١٤٦) هو : أبو القاسم حسن العنصرى ت ٤٣١هـ من شعراء فن القصيد العظام فى العصر الغزنوى ومن مادحى السلطان محمود الغزنوى .

(١٤٧) إشارة إلى قول الرسول : " اطلبوا العلم ولو بالصين " الجامع الصغير ١/١٤٣ .

(١٤٨) هو : فضل الدين أبو بديل بن على الخاقانى ت ٥٩٥هـ من الشعراء الإيرانيين العظام وتخلص بالخاقانى نسبة بالخاقان الأكبر منوجهر بن فريدون شروانشاه ومن أشهر أعماله مثنوى "تحفة العراقين" .

الحديث فى هـذين الأمرين ؛ فقـدم عليهم أبو مـحمـد بن الخازن[١٤٩] وعرض فكره فى كـمال الشـعر ، وقال : الشـعر كلام مـوزون وأيضًا جميل وهو فى الحقيـقة أحسن الأشياء ، ذلك لأنّ الكذب الذى يدخل فى كلٍّ شىء يجعل ذلك الشىء قـبيحًا حتى النهـاية ويقال إن الكذب يجعل الشىء الحـسن فى الحال قبيـحًا حتى ولو كـان فى حسنه أطيب من الجنة ، فإذا صـار الكذب فى الشعـر صريحا فـإنه يصيـر فى جوار الشعر مثل المعشـوق ، ذلك لأنه يصير بالكذب هكذا حسنًا ويليق به ؛ إذ يصيـر به أحسن الأشياء . فـذلك الذى يصير الكذب منه عـذبا فإنّ صـدقه يارب يكون مـثل الشـعاع حـينما سـمع أهل الفـضل منه هذا الدليل ، اتفقوا مـعه جميعـا ، واعتبروا أن الشعـر أفضل شىء ، وصار لديهم فى أعلى مقام .

حينمـا صار الشعـرُ فى عصرنا سـيئ السمعـة ، مضى الحكمـاء وبقى الحمقى ، فلا جرم أن الحديث ليس له قيمة الآن ، المـدح منسوخ والوقت وقـت النظم فى الحـكمـة . انتـزعنـى القلبُ عن المـنسـوخ والممدوح ، واقـتلع ظلمة الممـدوح من روحى ، الحكمة فـقط ممدوحى إلى الأبد ، وفى أعماقى هذا القصد فقط .

(١٤٩) هو شاعر ومترسل شهير وهو أصـفهانى ومن خواص الصاحب بن عباد وأتبـاعه ورثاه بعد وفـاته بمرثيـة نقلها الثعالبى فى يتيمة الدهر .

٢ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٧ - ٤٩)

هكذا قال "إمام الدين" من أنَّ القرب هو قربُ الله ، لا يحصل عليه أحدٌ فى الدنيا من أهل اللطف والطبع فى الظاهر والباطن ؛ فكلُّ كلام يخرج من أفواههم ، يخرج - بدوره - موزونا من أفواه الشعراء ، فذلك الذى هو قائد الأنبياء[١٥٠] قد قال فى شأن الشعراء ، يكون للحقِّ تعالى كنوزٌ لا تحصى ولا يعلمون سراً واحدا من ألف منها ، وأيضًا القوافى التى هى عذبة ومتساوية تكون فى القرآن بكثرة[١٥١] ، إذا لم يكن للقوافى رواج ، فما سرُّ وجودها تاجا على رأس كلِّ خطبة ؟ النظم والنثر الذى هو بين الناس ، يكون له سرُّه بالقوافى ، إذا لم ينشد الرسولُ الشعرَ حقا ، وإذا لم يكن المَلكُ نسَّاجًا حقا ؛ فكيف كان اليهود يدعونه بالساحر؟ والوثنيون يلقبونه بالشاعر ؟ فقال "الحقُّ" تعالى وقوله الحق : إنه فى الحقيقة ليس بساحر[١٥٢] ولا بشاعر[١٥٣] ؛ فالشاعر لدى النبى مثل الحجّام لدى الاسكندر ، فذلك الذى يكون كلا الكونين لديه مجرد حَبَّة شعير ، فما لحَبَّةِ الشعير مع البيدر ؟

(١٥٠) يقصد محمداً ﷺ .

(١٥١) يقصد بها الفواصل القرآنية التى تنتهى بها كل آية قرآنية .

(١٥٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ ﴾ [سورة يونس آية ٢] .

(١٥٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ﴾ [سورة يس آية ٦٩] .

فحينما قال " الحقُّ " تعالى إنه ليس بشاعر فهو لم يكن منهم ، مع أنه لا يلعب على فصاحته ، فهو عند العرب وعند العجم أفصح الفصحاء فى كل الأمم[١٥٤] فنطقه يلجم الشعراء ويجعلون كلامه حلقة فى آذانهم ، فيصير أهل الفصاحة أمامه أهل عيى ، ويصبح ظرفاء العالم أمامه تافهين ، فقد أعاد القول على "جبريل" : أيها المحترم ، ما أنا بقارىء " ، ولم يكنْ ، ولا جرم فى ذلك . لقد كان كلا العالمين ترابا تحت أقدامه ، مع أنه لم يكن قارئا ولا شاعرًا ، فأىّ ضَيْر فى ذلك ؟ .

يأتى الشعرُ من الطبع وأنىَّ للأنبياء ذلك الطبع مثل الشعراء ، أنىَّ لروح القدس تلك الطبيعة ، وأنىَّ للأنبياء سوى الشريعة يأتى فى الكلام الكثرة والقلّة ولويوزن يصبح بلا شك كلامًا موزونًا . وقرض الشعر كصناعة الذهب ، حينما يأتون به فى العروض يكون موزونا،لكن ذلك الشخص الذى لديه ذهب بكثرة ، أنّى له أن يزنه ؟ فلو يزن الذهب يكون ذهبا موزونًا ، وإن زاد ، فعليه أن يزيد فى الوزن . وحينما لا يسع الميزانُ الذهبَ لكثرته ، فكيف يزن أحدٌ الذهب الكثير ؟ الذهب الكثير لا يوزن فما العمل إذن ؟ كيف يتسنى وزنه حينما يكون كثيرا ؟ ولأن الرسول هو سيد الأسرار ؛ فاللائق أن يكون لديه كلام كثير . ولأنه لا يزن ذهبه ، فهكذا يخرج من صدره غير موزون[١٥٥] .

(١٥٤) إشارة إلى الحديث النبوى :"أنا أفصح من نطق الضاد "أو" أنا أفصح العرب والعجم " محقق المنظومة حاشية (٣) ص ٤٨ .

(١٥٥) ذلك لأنه ليس بشاعر يزن الشعر ويقرضه ، بل هو حامل للرسالة السماوية إلى الناس فقط .

لو يهب الرجل الكريم الذهب موزونا ، فإذا ما كان موزونًا يكون سليما ، وحينما يكون الذهب غير موزون فإنه يكون خامًا ، ولو قلت كلامًا موزونًا يكون كلامك أيضًا موزونًا . فمَنْ يكون أطيب قولاً من "حاتم الطائى"(١٥٦) ؟ لكن حُسنه طوى عنه فراش البخل ، يكفى أن يكون للمَلك ساعدٌ فَتِيٌّ ، لكن الأفضل لهذا الساعد أن يكون ناثر الذهب .

٣ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٩)

قيل إن أحد الأمراء يومًا قد دَعى أمام أبيه حاجبًا كان يقف على بابه ، وقال له : انهضْ أيها الغلام . ماذا تعمل هنا ؟ ، هيا اشترِ الآن للحمار بنصف حبة ذهب علفا (نبات الكرات)، فقال له المَلكُ : أيها المُدْبر والتافه، أنت بخيل ولا يأتى منك سواه . المَلكُ الذى يفكر فى نصف حبة شعير ، أحرى به أن يمتهن مهنة بيع الكرّات ؛ فمَنْ له دراية بهذا القدر ، فكيف تليق به الملوكية؟

(١٥٦) أحد شعراء العرب الكبار وأشتهر بين الناس بشدة كرمه حتى أنه يقال فى المثل : أكرم من حاتم . وهو من قبيلة طى وكان معاصرا للنابغة الذبيانى : وهو شاعر جاهلى أدرك ولادة الرسول لكنه مات قبل أن يُبعث .

٤ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٩ - ٥٠)

" المصطفى " ﷺ الذى كان لروحه هذا القدر من الحُبّ ، شيّد منبراً لـ" حسَّان "(١٥٧) تقديراً له ، وجعله يصعد المنبر صباحًا حتى ينشد عليه أشعاره ، فتارة يثنى عليه وأخرى يستحسن قوله وتارة ثالثة يطلب منه شعرًا آخر .

انظروا أيها المنكرون الجاحدون ، لماذا شيَّد " المصطفى " المنبر ؟ لقد قال لـ" حسَّان " من فرط إحسانه وكرمه : إنّ جبريل الأمين معك أيضًا(١٥٨) . سيد الدنيا والدين شمع الكرام كان يدعو الشعراء بأمراء الكلام ، كيف لا يكون للشعر خلودٌ زائدٌ، وقد قال عنه : أصدق قول العرب قول "لبيد"(١٥٩) . لقد قال" المصطفى " إن الشعر المظفر يعد مثل الفنون الأخرى ، فقبحه قبيح وحسنه حسن ، قبحه للعدو وحسنه للصديق . وكان يطلب الشعر من "أبى بكر" و "عمر" ، وكان "علىّ" المرتضى أشعر منهما . وكان "الحسين" و "الحسن" يردّدان نظم

(١٥٧) هو حسَّان بن ثابت شاعر الرسول ﷺ .

(١٥٨) إشارة إلى قول الرسول لحسَّان بن ثابت ليردّ على هجوم شعراء قريش عليه : " اهجهم ياحسّان وروح القدس تؤيدك" .

(١٥٩) ورد عن الرسول أنه قال أصدق كلام العرب قول "لبيد" :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

ثم قال : إلا نعيم الجنة لا يزول .

"حسَّان" والأشعار الحسنة[١٦٠] ، وكان "للشافعى" ديوان شعر ، وكان لسائر الأئمة الآخرين أشعارٌ أيضًا.

الشعـر إذا كان حكمـة وطاعة يزداد قَـدرُه كل يوم وكل سـاعة ، الشـعـر يركن إلى الحكمـة لأنه يجـد لنفسـه طريقًـا من خـلال "يؤتى الحكمة "[١٦١]. شعر المديح والهزل ليس بشعر مطلقًا ؛ فما أفضل شعر الحكمة الذى ليس فيه التواء.

٥ - الحكاية والتمثيل (ص ٥٠ - ٥١)

كان فى عهـد "عمر" ﷺ رجل قوى ، حينمـا كان يؤدى الصلاة المفروضـة كان يجمـع الخلق حوله وينشد الأشـعار بعذوبـة عليهم فى المحراب ، وكان إنشـاده للشعر يكون بعد الصلاة حـتى أَخْبَر المنكرون لفعله "الفـاروقَ" بذلك فقال : خـذونى إليه فى التوّ واللحظة . فـفعل الناس ذلك فى النـهـاية ، ومـا إنْ رأى الرجلُ "عـمـرَ" حـتى هبَّ من مكانه وأخذ براحتـه وأجلسه أمامه . فقال له " الفـاروق " ": أتقرأ بعد الصـلاة أشعـاراً جذابـة آسرة ؟ قـال الرجل . يأتينى شىء من الغـيب

(١٦٠) ربما يقصد المفضل لديه من الشعر .

(١٦١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْراً كَثِيراً ﴾ [سورة البقـرة آية ٢٦٩] .

فأتلوه هكذا دون عيب. فقال " عمر ": اقرأ ، فبدأ الرجلُ فى إنشاد الشعر ، وحلّق طائرُ قلب " الفاروق " عاليا . وكان شعر الرجل فى ذمٍّ نفسه ، وكانت حكمته لطيفة ثاقبة . واشتدت سعادة " عمر " بشعره فحفظه وردّده عليه ثانية ، قال : هذا الشعر الذى تلوتَه علىَّ بالغ الروعة ، وأخذ " عمرُ " ﷺ يردِّده باستمرار .

طالما تقدر على شعر كهذا ، فيلزمك الجهد لإنشاده على الناس . أنت الذى تنشد الشعر الحسن والشعر السيئ ، فلو تجعل الحسنَ سيئًا فأنت تفعل سوءًا .

٦ - الحكاية والتمثيل (ص ٥١)

كان "الأصمعى"(١٦٢) يمضى فى طريق راكبًا ، فرأى كنّاسًا منهمكًا فى عمله ، وكان يقول لنفسه : أيتها النفس النفيسة لقد حررتُك من الأعمال الخسيسة ، لطالما أعتزُ بك دائمًا وأحفظ لك حُسن السمعة ؛ فقال له "الأصمعى" : لا تقلْ هذا مرة أخرى ، لا تقلْ هذا الكلام فى هذا هنا أيها المسكين ، فما دمتَ تعمل فى النجاسة فأى

(١٦٢) هو أبو سعيد عبد الملك بن إصمع البصرى البغدادى نحوى ولغوى وينتسب إلى جدّه الأصمعى العالم النحوى المشهور . توفى عام ٢١٥ هـ (تراجم أعلام مصييت نامه ص ٣٩٣).

وضاعـة أكثر من ذلك الذى أنت فـيه فى الدنيا ؟ قـال : الذى يوقعنى فى ذلّة أكثر هو أنْ أقف على باب مـثل بابك ؛ فكلٌ من يكون أمام الخلق خادما ، يكون عملى هذا أفضل منه مائة مرة .

مع أن الطريق ليس فـيه سـوى جَزّ رأسى، إلا أننى لا أحـمل المنَّة لأحد فى عنقى .

٧ - الحكاية والتمثيل (ص ٥١ - ٥٢)

قيل إنّ "سقراط" الحكيم ذلك الرجلُ الطاهر كان يسير فى طريق متـرجِّلاً ومـتألمًا من ذلك فـسأله شخص : إنَّ مـلوكَ العصر جـميـعًا يسعون إليك وأنت بعـيد عنهم ، والكل يعتقد كـثيرا أنَّ لك أن تطلب جواداً حتى لا تقطع الطريقَ مترجّلاً فقال "سقراط" إنَّ حَمْلى لجسدى على قَدَمَىَّ أفضل من حَمْلى المنَّةَ على كاهلى.

مع أنَّ مَنْ يطلب فى العـالم هو واحد، فـإنّ راحة البـال بلا شك أفـضل من ذلـك بكثيـر . مع أنّ لـى بلاغـة فى الحـديث ، فـإن تلك البـلاغة تكون لى فى راحة البال، إذا ما صرتُ محيِّرًا لكل جاهل نأنا أبقى لا بالبلاغة ولا بالشعر الفـصيح. مع أنَّ للمَلك منصبًا كمنصـب " الإسكندر" عاليًا إلا أنَّ عبوديةَ المنصب حماقةٌ .

٨ - الحكاية والتمثيل (ص ٥٢ - ٥٣)

ذهب أحدُ الملوك فى رحلة صيد إلى جبل، وكان " بقراط" يقبع فى ذلك الوقت فى ركن من الغار، وكان يأكل العُشْبَ مثل حيوان بمتعة، وكان يتلفتُ صوب كل ناحية بكل سعادة . فرآه أحدُ حشم المَلك فى طريقه فقال له: إن المَلك منذ فترة يرسل فى طلبك حتى تكون جليسه ليل نهار وأنت تهرب منه ولا تجدّ فى طلبه، أنىًّ للنفس القانعة أنْ تتسول وهى فى الحقيقية مَلكةٌ متوَّجةٌ؟ فقال "بقراط" : أيها المغرور بالجاه، لو أنك تقنع بالعُشب وتستحسنه مثلى، فأنىًّ لك أنْ تجعل الجسد الحرَّ عبداً ؟ النفسُ التى تقنع بمثل هذا القليل لا حيلةَ للمَلك معها. ماذا سأفعل بمتاع الدنيا وأنا جدٌّ حائرٌ وبلا سكينة ؛ فهذا رزقى من الآن حتى الموت وكل ما أريده أكثر منه يكون أمامى، ماذا سأفعل بالذهب إنْ لم أكنْ قارون ؟ كم سأدور إن لم أكنْ الفلك؟ هذا هو رزق عمرى وأنا أجلس سعيداً به، أقضى بقية عمرى فى سعادة وهناء.

العمر يمضى فى أيام معدودة ، يمضى بحلوه ومرِّه، مادام العمرُ يمضى هكذا فماذا يبقى منه فى اليد سوى الريح ؟

٩ - الحكاية والتمثيل (ص ٥٣ - ٥٥)

هَبَّ أحدُ السائلين واقفا بين الناس وقال : لماذا يُعدُّ "الحسنُ البصرى" فى البصرة عظيما؟ قيل له : لأنّ الخلقَ اليوم فى حاجة إلى علمه فى الحقيقة وفى المجاز وهو ليس فى حاجة لأحد وإنْ قلَّتْ ، فأنىً له أن يكون أسيرَ فضل لأحد فى الدنيا . لقد استغنى فى زاده ورزقه عن الجميع بينما الخلقُ يحتاجونه حتى الممات. وهذه هى العظمة فى كلا العالمين ، فلا جرم أن جاء عظيما فى هذا الزمان.

ياقلبُ، اجعلْ من الدَّم خمرةً ومن الروح كأسًا، وأعط الخلقَ بضع حبّات وهيئْ لهم عددًا من الشراك . حينما يكون لكَ الخبزُ والناس فتكون كلُ شعرة لك سلطانا . فكلٌ من يأكل خبزه من يد الخنازير ليس ثمة شك فى أنه يشرب دماء الروح. حتامَ ترافق الكلاب على المائدة ؟ حتامَ تجعل الشمسَ ذرَّة؟ دعْ كالرجال هؤلاء الأخسَّاء وانصهرْ مثل الفراشة فى الشمع. لو تحذر آلامَ القولون من هؤلاء القوم ، فأنىً لك الدرايةُ بما لديهم من إمْساك ؟ اجعل من نفسك فراشةً ولا تسلْ عن الجناح ، انثرْ الروحَ وضحِ بالجسد ولا تسلْ ثانيةً. حينما يرى الأسدُ نارًا لا يظفر بالفريسة، فيكون الأسدُ فراشةَ والفراشةُ أسدًا. لا تُقْدِمُ فى الشجاعة دفعةً واحدة ، فإلامَ هذا الإنعامُ العام من الإنعام؟ صرْ متَديناً ومحرم الأسرار ، ولا تكترثْ بخيال الفلاسفة . ليس هناك مَنْ هو أبعد عن شريعة النبى من الفيلسوف . الشرعُ تنفيذُ أوامر

الرسول ووضع التراب على رأس الفلسفة . واعلمْ أنّ الفلسفة شريعةُ " زرادشت" وانها مضادةٌ للشرع . الفلسفةُ يكفيها العقلُ الكلى ، ويكفى لعقلنا أمْرُ " قُلْ"(١٦٣). فى الحقيقة يضيع فى هيبة أمر واحد من "قُلْ" مائة عالم من العقل الكلى . إذا لم يعطِ هذا الأمرُ الحياةَ للعقل كيف تتسنى العبوديةُ للعقل؟ جاء مرشدُ عقلَك ضعيفا من ذلك لأنه جاء إليك بنفسه محررا. أمحُ بهذا الأمر عينَ عقلك حتى لا تمحو الخمرُ عينَ عقلك . إذا كان العقلُ يغيب بتأثير الخمر، فأنّى له أنْ يصير بصيراً بسرّ أمر "قُلْ" . يجب للعقل "قُلْ" وهى أمر الله حتى يصير مرشداً ودليلا . يبقى لك العقلُ سواء أكان جزءًا أم كُلاً ، وعندما تُلقى بعين عقلك تبقى لك "قُلْ" . وحينما تسقط حقًا عينُ عقلك من "قُلْ" فإنْ حادَ العقلُ عنها فهذا خطأ . يمضى علم العقل بالأمر لا بالعقل ويمضى وحيداً حائراً. لا تقرأ العلمَ إلا إحياءً للحقّ ، ولا تعدّ نجاتك فى قراءة " الشفاء"(١٦٤). علوم الدين الفقه والتفسير والحديث ويخبث كلُّ مَنْ يقرأ غير هذا. رجل الدين هو الصوفى والمقرئ والفقيه، وإذا لم تقرأ هذا فأنا أدعوك بالسفيه . هذه العلوم الثلاثة الطاهرة هى لبُّ النجاة، هى حسنُ الأخلاق وتبديل الصفات،

(١٦٣) "العطار" يقصد بـ "قُلْ" هنا قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص آية ١] ويقال إن العقيدة الإسلامية تكمن كلها فى جملة " قل هو الله أحد" .

(١٦٤) المقصود كتاب " الشفاء " للفيلسوف أبى على بن سينا.

هذه العلومُ الثلاثة هى الأصل وهى المَنْبَعُ، فكلُّ مَنْ يتجاوزها فهو " لا ينفع "[١٦٥] منها .

هذا الكلامُ حقا لا يكون على سبيل التهديد ، فهو ينبع من البصيرة وليس تقليدًا ، وأنا في هذا قد حملتُ شَمَّةً لكل علم ، وقد حملتُ خرقةً باليةً أمام كلِّ لونٍ. وحينما علمتُ أنَّ الدينِ هو هذا وكفى فلا جرم أنَّ هذا هو عينُ اليقين وكفى . وتركتُ كلَّ هذا حتى احترقوا ، طالما نسجوا قلنسوتى من هذا الذى تركته . أخذتْ السماء لونَ المغفر ثانية وتبدَّلتْ زرقتها بلون هذا المغفر . هذه القلنسوة بلا رءوس يا بنى ، فلو أعطوه إياك فلا تتفاخرْ يا بنى . لو لبستَ تاجَ الفقر فاقطعْ الرأسَ ، اقطعْه عنك وعن العالمين كليهما عن بعض . أدركْ هذا القول لأنه يأتى بالطامات ، ويأتيك بالترهات المليئة بالخرافات . كيف يكون للخفاش تلك القوة ؟ كيف يرى الشمس واضحة جليَّة ؟ اخسرْ العقلَ فى الشرع وتطهر ثانية ، ثم صرْ فى شوق الحق بعد ذلك بلا مجاز . طالما يظهر مثل العقل والشرع والشوق ، فذلك الذى تطلبه يظهر بالذوق.

سوف يقابلك أربعون مقامًا كلهم فيك، إذا قمتَ بهذه الأربعينية فى طريقك فستصل إلى الحقيقة . عندما تطلب نفسك فى الأربعين مقامًا ، تكون الكلَّ فى النهاية والسلام .

(١٦٥) إشارة إلى حديث الرسول : " أعوذ بالله من دعاء لا يسمع وقلب لا يخشع وعلم لا ينفع " .
صحيح مسلم ٣٠٧/ ٥ ٢٤٩

المؤلف فى سطور :

الشيخ فريد الدين أبو حامد محمد بن أبى بكر وعُرف «بالعطار»

نسبة إلى مهنة « العطارة » التى ورثها عن أبيه ، وهى عبارة عن «أجزاخانة» يعالج فيها المرضى كما يقول بنفسه ، ثم تركها فجأة وانشغل بالتصوف وقرض الشعر الصوفى حتى صار أحد أساتذة هذا النوع من الشعر . ومن أشهر مؤلفاته الصوفية : ديوان من الشعر ، وعدد من المنظومات الشعرية المشهورة مثل : منطق الطير ، مصيبت نامه ، الهى نامه ، خسرو نامه ، اسرار نامه ، إضافة إلى عمله النثرى الكبير «تذكرة الأولياء» .

وُلد العطار فى نيسابور عام ٥٤٠ هـ وقُتل - حسب ترجيحنا - فيها على أيدى المغول عام ٦١٨ هـ .

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر ألن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	بول ب. ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٣٩- الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	المهدى أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩- الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢- السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوي
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	محمود السيد علي
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالي
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقي	أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العناني
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوي
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	سري محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
٩٨-	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحي
١٠١-	النص الروائي: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبي	عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣-	قبر ابن عربي يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجني (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوي
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	جيرار جينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسي	ماريا خيسوس روبييرامتي	أشرف علي دعدور
١٠٧-	صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدي
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من المؤلفين	محمود علي مكي
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	مني قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	إكرام يوسف

١١٣- راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنيتل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديفى	سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد فاجنر	مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالروف البمبى
١٤٧- مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٩- الأيديولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

١٨٩- العمى والبصيرة. مقالات في بلاغة النقد المعاصر	بول دي مان	سعيد الغانمي
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجاني
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣- عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧- سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلي النعماني	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيري	إدوين إمري وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية المقاومة والبدائل	جيرمي سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الديني للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالي	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجي لوقا كافاللي- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقي (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائي (شعر)	سنائي الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فرديناند دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع	أنتوني جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثار	على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية في الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافي	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣- العلم في مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	طاهر محمد على البربرى

٢٢٧-	المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا دييث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣-	فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	أرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١-	فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤-	الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيميونوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	جون جريبين	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	جوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧-	الجينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ووليرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الروف البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روجر ألن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل مورين	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (جـ١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء جاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (جـ٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣-	أقدم لك: بوذا	جين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ	جان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكي
٣٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٣١٠-	أقدم لك: يونج	ماجي هايد ومايكل ماكجنس	محيي الدين مزيد
٣١١-	مقال في المنهج الفلسفي	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدي
٣١٤-	مارسيل دوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعي
٣١٥-	جرامشي في العالم العربي	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحي
٣١٦-	محاكمة سقراط	أي. ف. ستون	نسيم مجلي
٣١٧-	بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور دريدا	جايتري اسبيفاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليفي برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢-	وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي	دبليو بوجين كليتباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتورا	تراث يوناني قديم	هانم محمد فوزي
٣٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدي	محمود علاوي
٣٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق علي منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شيرد	سامي صلاح
٣٣١-	عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراي	سامية دياب
٣٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	علي إبراهيم منوفي
٣٣٣-	الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمي
٣٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالي ساروت	فتحي العشري
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٣٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوي
٣٣٩-	تاريخ الأدب في إيران (جـ٢)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخري لبيب

٢٤١- قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
٢٤٢- سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٢٤٤- الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٢٤٥- الركض خلف الزمان (شعر)	يونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٢٤٧- الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٢٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٢٥٠- بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٢٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٢٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٢٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٢٥٦- الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٢٥٧- متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٢٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٥٩- محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٢٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٢٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٢٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٢٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥- سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٢٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧- القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البراق عبدالهادى رضا
٢٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٢٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢- عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٢٧٤- اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥- الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٢٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨- المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٢٧٩- ملك فى الحديقة (رواية) — سنيل باث — جمال عبدالرحمن
٢٨٠- حديث عن الخسارة — جونتر جراس — شيرين عبدالسلام
٢٨١- أساسيات اللغة — ر. ل. تراسك — رانيا إبراهيم يوسف
٢٨٢- تاريخ طبرستان — بهاء الدين محمد إسفنديار — أحمد محمد نادى
٢٨٣- هدية الحجاز (شعر) — محمد إقبال — سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال — سوزان إنجيل — إيزابيل كمال
٢٨٥- مشترى العشق (رواية) — محمد على بهزادراد — يوسف عبدالفتاح فرج
٢٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى — جانيت تود — ريهام حسين إبراهيم
٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر) — جون دن — بهاء جاهين
٢٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر) — سعدى الشيرازى — محمد علاء الدين منصور
٢٨٩- تفاهم وقصص أخرى — نخبة — سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى — إم. فى. روبرتس — عثمان مصطفى عثمان
٢٩١- الحافلة الليلكية (رواية) — مايف بينشى — منى الدروبى
٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية — فرناندو دى لاجرانجا — عبداللطيف عبدالحليم
٢٩٣- فى قلب الشرق — ندوة لويس ماسينيون — زينب محمود الخضيرى
٢٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون — بول ديفيز — هاشم أحمد محمد
٢٩٥- آلام سياوش (رواية) — إسماعيل فصيح — سليم عبد الأمير حمدان
٢٩٦- السافاك — تقى نجارى راد — محمود علاوى
٢٩٧- أقدم لك: نيتشه — لورانس جين وكيتى شين — إمام عبدالفتاح إمام
٢٩٨- أقدم لك: سارتر — فيليب تودى وهوارد ريد — إمام عبدالفتاح إمام
٢٩٩- أقدم لك: كامى — ديفيد ميروفتش وآلن كوركس — إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو (رواية) — ميشائيل إنده — باهر الجوهرى
٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات — زياودن ساردر وآخرون — ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج — ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت — ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان) — تودور شتورم وجوتفرد كولر — عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى — ديفيد إبرام — ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل (رواية) — أندريه جيد — حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩ — مانويلا مانتاناريس — جمال عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه — مجموعة من المؤلفين — طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر — جوان فوتشركنج — عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة — برتراند راسل — إلهامى عمارة
٤١٠- خلاصة القرن — كارل بوبر — الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى — جينيفر أكرمان — أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢) — ليفى بروفنسال — بإشراف: صلاح فضل
٤١٣- أغنيات المنفى (شعر) — ناظم حكمت — محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب — باسكال كازانوفا — أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب (مسرحية) — فريدريش دورينمات — أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر — أ. أ. رتشاردز — محمد مصطفى بدوى

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	باندراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندرجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندرجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أروونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	أقدم لك: نظرية الكم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨-	أقدم لك: علم نفس التطور	ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦- لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١- أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣- الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤- ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥- قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩- المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١- بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسِّرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسِّرل	محمود رجب
٤٩٠- أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج فى النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥-	اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقَّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠-	الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفلِل إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١- ما الذي حَدَثَ في «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	جاك دريدا	صفاء فتحي
٥٣٢- المغامرُ والمستشرق	هنري لورنس	بشير السباعي
٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوي
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)	نظامي الكنجوي	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقي جلال
٥٣٧- للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوي
٥٣٨- النفس والآخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانيلر	محمد الحديدي
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحي
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١- هي تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤- أقدم لك: ميلاني كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدي الجابري
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق علي منصور
٥٤٧- أقدم لك: بارت	فيليب تودي وآن كورس	جمال الجزيري
٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدي الجابري
٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلي وليتاجانز	جمال الجزيري
٥٥٠- أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدي الجابري
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندي	سمحة الخولي
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دي ثربانتس	علي عبد الرءوف البمبي
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر في عهد محمد علي	عفاف لطفي السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادي والعشرين	أناتولي أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي
٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدي الجابري
٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دي ساد	ستوارت هود وجراهام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجي	عبدالحي أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦١- جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	علي السيد علي
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولي في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإسباني المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودي	محمد قدري عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومي ميزوكوشي	محمد إبراهيم وعصام عبد الروف
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكي	جون ماهر وجودي جرونز	محيي الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج١)	جون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحي عبدالهادي
٥٨١-	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود دولت آبادي	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروي أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصيني	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدي
٥٨٨-	أمنحوتب الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتي
٥٨٩-	تمبكت العجيبة (رواية)	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدي عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	علي عبدالتواب علي وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبري السوربوني	مجدي عبدالحافظ وعلي كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليري	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أماني فوزي
٥٩٥-	الحكم والسياسة في أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولي	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية في العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومي علي قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوي
٦٠٠-	الإسلام في التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢-	ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثية	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافي	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. أبوت	توفيق علي منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكي (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمي
٦٠٦-	قصة البردي اليوناني في مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدني

٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هاري سينت فيلبي	صبري محمد حسن
٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هاري سينت فيلبي	صبري محمد حسن
٦٠٩- الانتخاب الثقافي	أجنر فوج	شوقي جلال
٦١٠- العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	علي إبراهيم منوفي
٦١١- النقد والأيديولوجية	تيري إيجلتون	فخري صالح
٦١٢- رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسيني	محمد محمد يونس
٦١٣- السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤- بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	مني قطان
٦١٥- عرض الأحداث التي وقعت في بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيريني	محمد رفعت عواد
٦١٦- أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧- الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيليس	جلال البنا
٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولي	عايدة الباجوري
٦٢٠- السلام الصليبي	توماش ماستناك	بشير السباعي
٦٢١- النوبة المعبر الحضاري	وليم ي. أدمز	فؤاد عكود
٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين	أي تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازي
٦٢٣- نوادر جحا الإيراني	سعيد قانعي	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤- أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥- الجرح السري	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق علي منصور
٦٢٧- حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨- أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدي محمود المليجي
٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسي
٦٣٠- سيرتي الذاتية	أحمد بللو	صبري محمد حسن
٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقي المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢- المسلمون واليهود في مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣- الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤- مكتبة الإسكندرية	روي ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوي
٦٣٥- التثبيت والتكيف في مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦- حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧- مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعي
٦٣٨- الديمقراطية والشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩- فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعي
٦٤٠- ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشي
٦٤١- برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدري عمارة
٦٤٢- أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادي	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤- العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥- السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية — تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف — عبد الوهاب علوب
٦٤٦- قصة الثورة الإيرانية — سيهر ذبيح — عبد الوهاب علوب
٦٤٧- رسائل من مصر — جون نينيه — فتحى العشرى
٦٤٨- بورخيس — بياتريث سارلو — خليل كلفت
٦٤٩- الخوف وقصص خرافية أخرى — جى دى موباسان — سحر يوسف
٦٥٠- الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط — روجر أوين — عبد الوهاب علوب
٦٥١- ديليسبس الذى لا نعرفه — وثائق قديمة — أمل الصبان
٦٥٢- آلهة مصر القديمة — كلود ترونكر — حسن نصر الدين
٦٥٣- مدرسة الطغاة (مسرحية) — إيريش كستنر — سمير جريس
٦٥٤- أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١) — نصوص قديمة — عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥- أساطير وآلهة — إيزابيل فرانكو — حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦- خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان) — ألفونسو ساسترى — ممدوح البستاوى
٦٥٧- محاكم التفتيش والموريسكيون — مرثيديس غارثيا أرينال — خالد عباس
٦٥٨- حوارات مع خوان رامون خيمينيث — خوان رامون خيمينيث — صبرى التهامى
٦٥٩- قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية — نخبة — عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠- نافذة على أحدث العلوم — ريتشارد فايفيلد — هاشم أحمد محمد
٦٦١- روائع أندلسية إسلامية — نخبة — صبرى التهامى
٦٦٢- رحلة إلى الجذور — داسو سالديبار — صبرى التهامى
٦٦٣- امرأة عادية — ليوسيل كليفتون — أحمد شافعى
٦٦٤- الرجل على الشاشة — ستيفن كوهان وإنا راى هارك — عصام زكريا
٦٦٥- عوالم أخرى — بول دافيز — هاشم أحمد محمد
٦٦٦- تطور الصورة الشعرية عند شكسبير — وولفجانج اتش كليمن — جمال عبد الناصر ومدحت الجبار وجمال جاد الرب
٦٦٧- الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى — ألفن جولدنر — على ليلة
٦٦٨- ثقافات العولمة — فريدريك جيمسون وماساو ميوشى — ليلى الجبالى
٦٦٩- ثلاث مسرحيات — وول شوينكا — نسيم مجلى
٦٧٠- أشعار جوستاف أدولفو — جوستاف أدولفو بكر — ماهر البطوطى
٦٧١- قل لى كم مضى على رحيل القطار؟ — جيمس بولدوين — على عبدالأمير صالح
٦٧٢- مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال — نخبة — إبتهال سالم
٦٧٣- ضرب الكليم (شعر) — محمد إقبال — جلال الحفناوى
٦٧٤- ديوان الإمام الخمينى — آية الله العظمى الخمينى — محمد علاء الدين منصور
٦٧٥- أثينا السوداء (جـ٢، مج١) — مارتن برنال — بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦- أثينا السوداء (جـ٢، مج٢) — مارتن برنال — بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١) — إدوارد جرانفيل براون — أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨- تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢) — إدوارد جرانفيل براون — أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢) — وليام شكسبير — توفيق على منصور
٦٨٠- سنوات الطفولة (رواية) — وول شوينكا — سمير عبد ربه
٦٨١- هل يوجد نص فى هذا الفصل؟ — ستانلى فش — أحمد الشيمى
٦٨٢- نجوم حظر التجوال الجديد (رواية) — بن أوكرى — صبرى محمد حسن

٦٨٣-	سكين واحد لكل رجل (رواية)	ت. م. ألوكو	صبري محمد حسن
٦٨٤-	الأعمال القصصية الكاملة (أنا كذا) (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسي
٦٨٥-	الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسي
٦٨٦-	امرأة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة (رواية)	فتانة حاج سيد جوادي	ماجدة العناني
٦٨٨-	الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحي
٦٨٩-	الملف (مسرحية)	تادووش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم التفتيش في فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢-	أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أبيجانسي وأوسكار زاريت	حمدي الجابري
٦٩٣-	أقدم لك: القتل الجماعي (المحرقة)	حاييم برشيت وآخرون	جمال الجزيري
٦٩٤-	أقدم لك: دريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدي الجابري
٦٩٥-	أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وجودي جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	أقدم لك: روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وجودي جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	أقدم لك: التحليل النفسي	إيفان وارد وأوسكار زارايت	جمال الجزيري
٧٠٠-	الكاتب وواقعه	ماريو فرجاش	بسمة عبدالرحمن
٧٠١-	الذاكرة والحداثة	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢-	الأمثال الفارسية	أحمد وكيليان	محمود علاوي
٧٠٣-	تاريخ الأدب في إيران (جـ٢)	إدوارد جرانفيل براون	أمين الشواربي
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومي	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالي	عبدالحميد مدكور
٧٠٦-	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	أقدم لك: فالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	فراعنة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	يان هانتشباي وجوموران إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادي رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ١)	هوميروس	سليمان البستاني
٧١٣-	ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ٢)	هوميروس	سليمان البستاني
٧١٤-	ميراث الترجمة: حديث القلوب	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥-	جامعة كل المعارف (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٦-	جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (جـ٤)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢٠-	جامعة كل المعارف (جـ٦)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢١-	فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغني

٧٢٢-	الصنيحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافي أحمد القطوري
٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمني	أحمد ثابت
٧٢٤-	اليسار الفرويدي	بول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥-	الاضطراب النفسي	جون فيتكس	مي مقلد
٧٢٦-	الموريسكيون في المغرب	غييرمو غوثاليبس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧-	حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨-	العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس أليه	أميرة جمعة
٧٢٩-	الثورة الإسلامية في إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية	أن جاتي	عزت عامر
٧٣١-	النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدري عمارة
٧٣٢-	قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣-	مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوي
٧٣٤-	بونابرت في الشرق الإسلامي	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥-	فن السيرة في العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكي
٧٣٦-	التاريخ الشعبي للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوي
٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (مج٢)	باتريك ل. أبوت	توفيق علي منصور
٧٣٨-	دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية	جيرار دي جورج	محمد عواد
٧٣٩-	دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	جيرار دي جورج	محمد عواد
٧٤٠-	خطابات القوة	باري هندس	مرفت ياقوت
٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢-	أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسي
٧٤٣-	الثقافة: منظور دارويني	روبرت أونجر	شوقي جلال
٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥-	المآثر السلطانية	بيك الدنبلي	محمد أبو زيد
٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادي (مج١)	جوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمي
٧٤٧-	الاستعارة في لغة السينما	تريفور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨-	تدمير النظام العالمي	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩-	إيكولوچيا لغات العالم	ل.ج. كالفيه	باتسي جمال الدين
٧٥٠-	الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عتمان
٧٥١-	الإسراء والمعراج في تراث الشعر الفارسي	نخبة	علاء السباعي
٧٥٢-	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلي	نمر عاروري
٧٥٣-	التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤-	الشرق والغرب	أنّا ماري شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥-	تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين	أندرو ب. دبيكي	علي إبراهيم منوفي
٧٥٦-	ذات العيون الساحرة	إنريكي خارديل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧-	تجارة مكة	باتريشيا كرون	آمال الروبي
٧٥٨-	الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد
٧٥٩-	النثر الأردي	مولوي سيد محمد	جلال الحفناوي
٧٦٠-	الدين والتصور الشعبي للكون	السيد الأسود	السيد الأسود

٧٦١-	جيوب مثقلة بالحجارة ( )	فيرجينيا وولف	فاطمة ناعوت
٧٦٢-	المسلم عدوًا و صديقًا	ماريا سوليداد	عبدالعال صالح
٧٦٣-	الحياة في مصر	أنريكو بيا	نجوى عمر
٧٦٤-	ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	غالب الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٥-	ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف)	خواجة الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٦-	الشرق المتخيل	تييرى هنتش	غازى برو وخليل أحمد خليل
٧٦٧-	الغرب المتخيل	نسيب سمير الحسينى	غازى برو
٧٦٨-	حوار الثقافات	محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى
٧٦٩-	أدباء أحياء	فريدريك هتمان	رندا النشار وضياء زاهر
٧٧٠-	السيدة بيرفيكتا	بينيتو بيريث جالدوس	صبرى التهامى
٧٧١-	السيد سيجوندو سومبرا	ريكاردو جويرالديس	صبرى التهامى
٧٧٢-	بريخت ما بعد الحداثة	إليزابيث رايت	محسن مصيلحى
٧٧٣-	دائرة المعارف الدولية (جـ٢)	جون فيزر وبول ستيرجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٧٧٤-	الديموقراطية الأمريكية التاريخ والمرتكزات	مجموعة من المؤلفين	حسن عبد ربه المصرى
٧٧٥-	مرآة العروس	نذير أحمد الدهلوى	جلال الحفناوى
٧٧٦-	منظومة مصيبت نامه (مج١)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١١٧٠٧ / ٢٠٠٥